

АКАДЕМИЯ НАУК СССР

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

В Ы П У С К
24 (87)

К.Б. СТАРКОВА

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ
КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЫ

АКАДЕМИЯ НАУК СССР
РОССИЙСКОЕ ПАЛЕСТИНСКОЕ ОБЩЕСТВО

ПАЛЕСТИНСКИЙ СБОРНИК

В Ы П У С К
24 (87)

К.Б. СТАРКОВА
ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ
КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЫ



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ
ЛЕНИНГРАД • 1973

Редакционная коллегия:

*Б. Б. Пиотровский (главный редактор), М. Н. Боголюбов,
И. М. Дьяконов, М. А. Коростовцев, Ю. А. Петросян*

Посвящается памяти
Нины Викторовны
ПИГУЛЕВСКОЙ

ПРЕДИСЛОВИЕ

Интерес к памятникам кумранской литературы поддерживается прежде всего вопросом ее связи и влияния на возникновение и развитие христианской религии и религии иудаизма, сформировавшейся окончательно, как известно, лишь к концу I тысячелетия н. э. после канонизации Мишны и Талмуда.

По содержанию, идейному направлению и по отношению к внешнему миру новооткрытые памятники, по мнению большинства исследователей, примыкают к литературе ессеев или прямо представляют эту группу внутри иудейства.

Неудивительно, что литература Кумрана, представившая ряд недостающих звеньев в цепи, связывающей христианское учение и иудаизм, античную и средневековую письменность Востока и юго-западной Европы, вызвала глубокий интерес современников.

Среди важнейших фактов, открывшихся вниманию после публикации источников, на первое место выдвигается упоминание о личности, носящей название Mōreh (ha-)šedeq (Праведный Наставник).

Один из энтузиастов изучения кумранской письменности, французский ученый А. Дюпон-Соммер на основе своей интерпретации контекста усмотрел в этой фигуре образ предшественника Иисуса Христа по судьбе и учению о нем. Эта идея нашла живой отклик как в ученом мире, так и в более широких кругах, прежде чем детальное исследование показало ее спорность.

Разногласие мнений относительно времени и характера отраженных в источниках событий посвящены большие разделы монографий, а также специальные статьи. Здесь достаточно отметить, что исторические рамки колебались от Вавилонского пленения (586—538 гг. до н. э.) до эпохи крестовых походов. Точно так же Праведный Наставник и его антагонисты отождествлялись буквально со всеми выдающимися и малоизвестными лицами еврейской истории от Эзры Книжника до караимских вероучителей, включая евангельского Иисуса и апостола Павла. Основная причина этих расхождений заложена в неясности выражений, которые употребляются в немногих случаях, когда авторы сочинений должны коснуться конкретных исторических событий, которыми богата история Палестины II в. до н. э.—I в. н. э. События интересовали их не сами по себе. Социальная история воспринималась ими как история религиозно-этических отношений, между которыми отношения Бога к Израилю являются главнейшими и объясняют все остальное. Процесс мировой истории воспринимается как постоянная, непрерывная борьба между силами добра и силами зла, между Богом и подчиненным ему, но временно занявшим мир Велиалом, в которой каждый индивидуум занимает свое место в лагере праведных или в лагере нечестивых. Основы этого мировоззрения коренятся, как известно, в Библии. При такой расстановке сил даже конкретные взаимоотношения антагонистов приобретают за-

маскированный вид. Покров неясности усиливается, если лексика и фразеология описания насыщены элементами, целиком и частями заимствованными из канона, в которых реальное содержание трудно отделить от словесной оболочки. Наконец, прямые интересы и устремления явно оппозиционного господствующему строю группировки вынуждают писателя или проповедника маскировать свои действительные цели так, чтобы мысль была понятна единомышленникам или сочувствующим, но не могла служить прямой уликой для представителя враждебной стороны.

Неясность источников обеспечила материалом завязавшуюся вокруг них идеологическую борьбу. Представители материалистического мировоззрения приветствовали теорию, разбивающую, по их мнению, религиозные предрассудки, так как в этом случае личность Христа теряет исключительность и евангельское повествование приобретает характер простого отражения литературной традиции, бытующей в одной и той же этнической, культурной и конфессиональной среде. Опровержение гипотезы в кругу представителей науки, оберегающих интересы религии, делало подозрительными сами опровержения и заставляло видеть в них доводы, подсказанные желанием сохранить авторитет Священного писания. Среди ученых появилась тенденция сглаживать или заострять при интерпретации памятников те стороны, которые уводили от принятой концепции. Нельзя сомневаться в добросовестности переводчиков и комментаторов текста, но нельзя отрицать и того, что во многих случаях, как показывает знакомство со специальной литературой, к текстам подходили с предрасположением разместить неясные факты в хорошо известной, заранее готовой схеме. Объективно такому подходу к текстам способствовали непривычные особенности письменности и языка, а главное разрушения, постигшие свитки за две тысячи лет их хранения в пещерах. Благоприятным фактором для создания произвольных гипотез оказалось то обстоятельство, что в момент открытия свитков, по нашему убеждению, в мире не было столько гебраистов, сколько оказалось в последующие годы кумрановедов. Мы хотим сказать, что средства филологического анализа использовались явно недостаточно. Теологическое направление и сейчас является преобладающим, эсхатологические воззрения кумранской общины часто заслоняют от исследователей другие черты ее мировоззрения.

Наконец, сильное влияние на суждение о целях и значении кумранских литературных памятников оказал теологический метод их изучения. Религиозное содержание воспринималось как самодовлеющая сторона этой литературы. Вся деятельность общины, создавшей целую библиотеку, рассматривалась преимущественно под углом зрения ее эсхатологических чаяний, сводилась к процессу ожидания конца мира, тогда как напряжение общественных интересов сказывается буквально в каждом, даже взятом отдельно произведении. Объединенная в общину группа не только имела свой план социального устройства, но и стремилась воплотить его в жизнь практически и вела ради этого борьбу, орудием которой служила создаваемая и распространяемая ею литература.

Идейное движение, которое отражает литература Хирбет-Кумрана, рождено народно-освободительной войной против селевкидской монархии, успехи которой были использованы возглавившей движение семьей Маккавеев в личных целях и привели к созданию династии, сумевшей объединить в своих руках светскую и духовную власть. Как известно, эта власть стремилась упрочить свое положение любой ценой, приспособлявая к своим выгодам древние народные институты, ведя завоевательные войны и подавляя оппозицию внутри страны в любом ее проявлении. Иудейское общество жило в этот период напряженной, многосторонней жизнью, в которой яснее всего различались и противоборствовали тен-

денции эллинизации и тенденции возрождения древних общественных учреждений в очищенном и обновленном виде.

В этом движении кумранская литература занимает передовые позиции. Она выдвигает новый уклад жизни, основанный на общем труде, общем имуществе и общем совете и осуществляет его в действительности, как показали раскопки Хирбет-Кумрана. Общинники Кумрана были ранними утопистами, превратившими свою утопию в действительность, хотя и в очень узких рамках.

Учение, субъективно направленное на индивидуальное спасение праведника, объективно развивало в обществе идеи более справедливых взаимоотношений между людьми. Эта сторона была принята зарождающимся христианством, возникшим, как известно, вначале как народная религия в противовес официальному культу Иерусалимского храма. Известные формы организации кумранской общины могли быть и были, вероятно, использованы при учреждении первых христианских общин в Иудее, Сирии и Малой Азии, хотя в целом, как нам кажется, христианская идеология скорее отталкивалась от опыта Кумрана, чем притягивалась к нему.

Настоящая книга возникла в результате многих лет работы над изучением опубликованных источников, широко известных как рукописи Мертвого моря. В первую очередь она ставит задачу проследить и охарактеризовать связь литературы, создавшейся и воспроизводившейся в скриптории Хирбет-Кумрана, с запросами и интересами иудейского общества. Анализ памятников ведется средствами филологии и литературоведения.

Возможностью начать и довести до конца свое произведение автор обязан выдающемуся историку стран Ближнего Востока член-корреспонденту АН СССР Н. В. Пигулевской. Н. В. Пигулевская была первым редактором этой работы, успела детально ознакомиться с содержанием трех первых глав.

Книга рассчитана на читателя-специалиста, но изложение построено так, чтобы им могли воспользоваться все интересующиеся рукописями Мертвого моря.

Литература по Кумрану и смежным областям настолько разрослась, что сейчас не представляется возможности использовать ее в полном объеме. Мы стремились в доступной нам мере привлечь все ведущие исследования, но и это не всегда было возможно прежде всего потому, что многие важные издания за 1950—1956 гг. отсутствуют в наших библиотеках. Нам оказались недоступны многие теологические журналы и ежегодники, между тем как в изданиях этого рода содержатся иногда очень важные материалы. Исследования, использованные в таких случаях на основании рецензий, цитат и ссылок в других работах, в библиографии отмечены звездочкой.

Тексты Библии масоретской версии, как и остальные тексты древнееврейского и современного еврейского языка, приводятся в переводе автора. Переводы по русским изданиям Библии, приводимые для сравнения, оговариваются специально. Новозаветная литература и ветхозаветные апокрифы использованы в русском синодальном переводе.

Для передачи текстов на арамейском, еврейском и арабском языках использован латинский алфавит с диакритическими знаками в системе транскрипции — транслитерации. Дифтонговые сочетания, сохраняемые в графике, передаются эквивалентно. Масоретский текст Библии и средневековых еврейских сочинений, включая кембриджские списки «Дамасского Документа», передается согласно принятому в науке условному произношению гласных и согласных. Однако по условиям издания при передаче согласных группы *beut—gimel—dalet—kaph—peh—taw* оба варианта произношения передаются одним знаком. Исключение сделано для согласных *kaph* и *peh*, поскольку различие в их произношении не только систематически выдерживается школой русской гебраистики, но и сохраняется в быту в заимствованных словах и собственных именах благодаря посредничеству славяно-русской Библии.

Поскольку работа носит филолого-литературоведческий характер, при передаче слов и фраз из кумранских сочинений также употребляются гласные в масоретском чтении, но без обозначения долгот. Исключение делается для долгих гласных на конце слова, обозначаемых с помощью *waw* и *yod*, как для вышедших из дифтонга, так и для дол-

гих по положению. Этим выдерживается система транскрипции—транслитерации. Гласные отсутствуют в словах, неясных по форме, в тетраграмме и ее вариантах.

Отточие, начинающее или заканчивающее цитату из источника, означает отрывочный характер выдержки из связного текста. Отточие в переводах кумранских текстов означает лакуну в оригинале.

В географических названиях диакритические знаки отсутствуют.

СОКРАЩЕНИЯ И УСЛОВНЫЕ ОБОЗНАЧЕНИЯ

MT	— Масоретский текст (Biblia Hebraica)	imp.	— imperativum
фр.	— фрагмент	imperf.	— imperfectum
abs.	— absolutus	inf.	— infinitivus
cstr.	— constructus	m.	— masculinum
f.	— femininum	perf.	— perfectum
fr.	— fragment, fragments	st.	— status

Библия

Gen	— Genesis, Бытие	CC	— Canticum Canticorum, Песнь Песней
Ex	— Exodus, Исход	Ruth	— Руфь
Lev	— Leviticus, Левит	Thr	— Threni, Плач Иеремии
Num	— Numeri, Числа (Числ)	Eccl	— Ecclesiastes, Эккле- сиаст
Deut	— Deuteronomium, Второ- законие	Esth	— Эсфирь (Кн. Есфири)
Jos	— Jehosuah, Иисус Навин (Кн. Иисуса)	Dan	— Daniel, Даниил
Jud	— Judicum, Кн. Судей	Ezr	— Ezra, Эзра (Кн. Ездры)
I—II Sam	— I—II Samuelis, I—II Кн. Самуила	Neh	— Nehemia, Неемия
I—II Reg	— I—II Regum, I—II Кн. Царей	I—II Chron	— I—II Chronicorum, Chronica, I—II Кн. Хроник, Паралипоменон
Jes	— Jesaia, Исайя	LXX	— Septuaginta, Септуа- гинта, «Перевод Семи- десяти толковников»
Jer	— Jeremia, Иеремия	Pesh	— Peshitto, Пешитто, Си- рийская версия
Ez	— Ezechiel, Иезекииль	II Эзр	— II Кн. Ездры
Hos	— Hosea, Осия	III Эзр	— III (IV) Кн. Ездры
Jo	— Joel, Иоиль	Юд	— Юдифь
Am	— Amos, Амос	Иис. Сир	— Иисус Сирах, Кн. Пре- мудрости Иисуса сына Сирахова
Jon	— Jona, Иона	Бен Сира	— еврейская версия Ии- суса Сираха
Mi	— Micha, Михей	Вар	— Варух
Nah	— Nahum, Наум	I, II, III Макк	— I, II, III Кн. Макка- вейская
Hab	— Habakuk, Аввакум		
Zeph	— Zephania, Софония		
Hag	— Haggai, Аггей		
Ps	— Psalmi, Псалмы, Кн. Псалмов		
Pr	— Proverbia, Притчи		
Hi	— Hiob, Иов		

Новый Завет

Матф	— Евангелие от Матфея	I, II, III Иоанн	— I, II, III Послание Иоанна
Марк	— » » Марка	Римл	— Послание к римлянам
Лук	— » » Луки	I, II Кор	— I, II » к коринфя- нам
Иоанн	— » » Иоанна	Евр	— Послание к евреям
Деяния	— Деяния Апостолов	Апок	— Апокалипсис, Откровение Иоанна Богослова
Посл.	— Послания Апостолов		
I, II Петр	— I, II Послание Петра		

Обозначения неканонических апокрифов и псевдоэпиграфов см. в общей библиографии.

Памятники кумранской литературы

Q	— Кумран,
1—11Q	— обозначение кумранских пещер
p	— pešer
1Q Gen Ap	— Genesis Apocryphon, Апокриф к Бытию
1Q Jes	— Свиток Исаяи
1Q Jes A	— 2-й свиток Исаяи
1Q H	— Hodayot, «Благодарственные Гимны»
1Q M	— Miḥamat beney 'or 'im beney ḥošekh — «Война Сынов Света с Сынами Тьмы»
1Q pHab	— pešer Habakuk, «Толкование на Аввакума»
1Q S	— Serekh, «Устав»
1Q Sa	— Дополнение к «Уставу», «Две колонки»
1Q Sb	— Дополнение к «Уставу», «Благословение жрецов и князя»
1Q pMi	— «Толкование на Михея»
1Q pPs 68	— «Толкование к Псалму — LXVIII»
1Q DM	— «Слова Моисея»
1Q Myst	— «Книга Тайн»
1Q 34, 34bis	— фрагменты из сборника молитв
4Q Dib Ham	— Dibrey ha-Me'orot, «Деяния Светил»
4Q Flor	— 4Q Florilegium
4Q pIs	— «Толкование на Исаяю»
4Q pNah	— «Толкование на Наума»
4Q pPs 37	— «Толкование на Псалом XXXVII»
4Q Test	— Testimonia — «Заветы Патриархов»
4Q Patr Bless	— «Благословение Патриархов»
4Q Ps Jos	— «Псалмы Иисуса Навина»
4Q Crypt	— шифрованный «Астрологический документ»
11Q Melch	— Melchisedeq, Апокалипсис Мельхиседека
11Q Ps	— Psalmi, фрагменты списка Псалмов
11Q Syr Ps	— 11Q Сирийские апокрифические Псалмы, I, II, III (Ps ^a 151, 154, 155)
11Q Ps ^a Plea	— Plea for Delivrance, «Молитва об избавлении»
11Q Ps ^a Sirach	— Сирах, LI, 13
11Q Ps ^a Zion	— Apostrophe to Zion, «Хвала Сиону»
CD	— Дамасский Документ, фрагменты из Каирской генизы
4Q, 5Q, 6Q D	— Дамасский Документ, фрагменты из пещер 4—6

Передача знаков еврейской письменности

'aleph	— '	taw	— t
beyt	— b	qameṣ	— ā
gimel	— g	pataḥ	— a
dalet	— d	hateph pataḥ	— ā
he	— h	pataḥ furtivum	— ^a
waw	— w	ḥireq	— i
zayin	— z	ḥireq magnum	— ī
ḥet	— ḥ	šerey	— ē
ṭet	— ṭ	šerey magnum	— ēy
yod	— y	segol	— e
kaph	— kh, k	ḥateph segol	— ě
lamed	— l	š ^e wa medium	— ^o
mim	— m	š ^e wa mobile	— ě
nun	— n	ḥolem	— o
samekh	— s	ḥolem magnum	— ō
'ayin	— '	qameṣ ḥatuph	— ǝ
peh	— ph, p	ḥateph qameṣ	— ^o
šadey	— š	qibbuṣ	— u
qoph	— q	šureq	— ū
šin	— š		
šin	— š		

Периодические издания

КСИНА 86 — Краткие сообщения Института народов Азии.
Академия наук СССР. 86. История и филология Ближнего Востока.
Семитология. М., 1965.

- ПС — Палестинский сборник. Академия наук СССР. Российское палестинское общество. Л.
 ЯС — Яфетический сборник, 1—7. Академия наук СССР. Л.
 ACF — L'Annuaire du Collège de France. Résumé de cours. Hébreux et araméen. Paris.
 ALUOS — The Annual of Leeds University Oriental Society. Leiden.
 AO — Archiv Orientální. Praha.
 BA — Biblical Archaeologist. New Haven, Conn.
 BASOR — Bulletin of the American Schools of Oriental Research. New Haven, Conn.
 BJRL — Bulletin of the John Rylands Library Manchester. Manchester.
 CBQ — The Catholic Biblical Quarterly. Washington.
 CRAI — Académie des Inscriptions et Belles Lettres. Comptes-Rendus des Séances. Paris.
 DJD — Discoveries in the Judaean Desert, t. I—V. Oxford, 1955—1968.
 IEJ — Israel Exploration Journal. Jerusalem.
 JBL — Journal of Biblical Literature. Philadelphia, Pa.
 JJSt — The Journal of Jewish Studies. London.
 JNES — Journal of Near Eastern Studies. Chicago, Ill.
 JQR — The Jewish Quarterly Review. Philadelphia, Pa.
 JSemSt — Journal of Semitic Studies. Manchester.
 PEQ — Palestine Exploration Quarterly. London.
 RB — Revue Biblique. Paris.
 REJ — Revue des Etudes Juives. Paris.
 RHR — Revue de l'Histoire des Religions. Paris.
 RQ — Revue de Qumrân. Paris.
 TLZ — Theologische Literaturzeitung. Berlin.
 VT — Vetus Testamentum. Leiden.
 ZAW — Zeitschrift für die alttestamentliche Wissenschaft. Berlin.
 ZDMG — Zeitschrift der Deutschen Morgenländischen Gesellschaft. Wiesbaden.
-

Г л а в а I

ВЛИЯНИЕ ВТОРОЗАКОНИЯ НА КУМРАНСКУЮ ЛИТЕРАТУРУ

В свете некоторых исследований недавнего времени становится более ясно, что ключ к раскрытию кумранской идеологии скрывается в понятии «Новый Завет», т. е. «Новый Союз (с Богом)».¹ Главная идея, вызвавшая общину к жизни, выражена здесь вполне отчетливо: прежние связи человека с Богом и отсюда человека с человеком² не могут удовлетворить ту часть еврейского народа, которая сознательно или инстинктивно критически воспринимает новые условия общественных отношений, принесенных эллинизмом в страны Переднего Востока, в частности в Иудею.³ Обширная литература о Кумране отражает преимущественно теологическую систему толкования этих текстов, в результате чего в поле зрения оказываются главным образом эсхатологические воззрения кумранской общины.⁴

Сосредоточение внимания на проблемах эсхатологии приводит к тому, что фактически ослабляется, если не устраняется совсем, представление о том, что члены кумранской общины могли надеяться на осуществление своего религиозного и общественного идеала уже здесь, на земле (1Q M I, 2—3; XII, 12; XIX, 4—8; 1Q DM IV, 11—12; 11Q Ps^a Zion, особо 4, 13—14).⁵ При этом не на земле «вообще», а на почве древней Иудеи, древнего Израиля. Мы можем проследить отражение этих устремлений в литературе общины не менее отчетливо, чем ее эсхатологические чаяния. Теологические основы кумранской идеологии также не сосредоточены на одном ожидании загробного блаженства, купленного ценой строгого соблюдения многочисленных правил самоограничения.⁶

Если иудейские и христианские апокрифы первых веков нашей эры и позднее раскрывают свое представление о потустороннем мире,⁷ то явной аналогии этому в произведениях Кумрана мы не находим. Во многих случаях аналогия создается скорее усилием исследователя, стремящегося найти ее, чем самим текстом.⁸ Во всяком случае идеалом членов общины на одной из ступеней ее развития была жизнь «тысячи поколений».⁹ «Дамасский Документ», один из двух сохранившихся статут организации, обещает всем «руководящимся этими (правилами) согласно учению Завета» жизнь тысячи поколений. Вариант текста увеличивает этот срок, придавая числительному «тысяча» множественность (CD список В: XIX, 1 — 'alphēy dōrōt, ср. VII, 5—6). В основу обоих вариантов положено обетование Второзакония (Deut IV, 40).¹⁰ Аналогия достаточно полна: обетование даруется именно за исполнение законов и постановлений, объявленных, согласно традиции, Богом Моисею однажды и навсегда. Обещание повторяется снова и более конкретно.¹¹

На формирование идеологии кумранской группы ессеев все Пятикнижие оказывало непосредственное влияние,¹² но на передний план выступает именно Второзаконие, как мы стремимся здесь показать. Второзаконие образует как бы конституционную основу, на которой сложилась организация кумранской ветви ессыства.

Согласно общепринятым выводам современной библейской науки, последняя часть Пятикнижия — Второзаконие — была создана около 621 г. в северной части Палестины,¹³ т. е. в Израиле, потерявшем к этому времени свою политическую самостоятельность.¹⁴ Относительно композиции памятника в науке существуют два основных мнения: книга написана как цельное произведение, к которому впоследствии присоединены некоторые дополнения и редакторские вставки, главным образом в конце;¹⁵ книга составлена из отдельных частей в виде сводов законоположений и связующих их повествовательных текстов с поправками и дополнениями.¹⁶ Действительное положение вещей не имеет здесь важности, поскольку ясно, что авторы кумранских сочинений воспринимали Второзаконие как единое целое и как книгу законоучения, открытого самим Богом Моисею, который должен передать все открытое ему современникам и будущим поколениям.¹⁷

О значении Второзакония в жизни кумранской общины говорит количество найденных в пещерах списков, представляющих не менее 20 экземпляров книги.¹⁸ Опубликованные к настоящему времени фрагменты невелики по объему и не содержат значительных расхождений с масоретским текстом.¹⁹ В ту же эпоху Второзаконие играло важную роль в учении самаритян, еще не принявшем те застывшие формы, в которых оно стало известно впоследствии.²⁰

По месту в Пятикнижии и по содержанию Второзаконие как бы подводит итог миссии Моисея. Как известно, первые пять и заключительные восемь глав книги²¹ образуют повествовательно-дидактическое обрамление, внутри которого находятся собственно законодательные тексты, отчасти содержащие реальное гражданское уложение, отчасти этические правовые нормы, соблюдение которых ведет к созданию в будущем идеального общественного уклада.²² Этическая задача Второзакония выдвигается главой V, где излагаются основы поведения члена общества — широко известный второй вариант Десяти заповедей.²³ Первые четыре главы книги, помимо элементов этики, содержат обзор легендарно-исторических событий, происшедших с момента отправления двенадцати колен от горы Хорива (Синай) и до прибытия в страну Моава, на берег Иордана, к тому пункту, откуда должно начаться завоевание Обетованной земли.²⁴ Глава IV завершает обзор событий, наново излагая конституционную основу взаимоотношений Бога и народа.²⁵ Она открывается формулой, несколько раз повторенной в тексте книги как рефрен:²⁶ «И ныне, Израиль, слушай законы и постановления, исполнять которые я вас учу, дабы вы жили и пришли наследовать землю, которую Яхве, Бог ваших отцов, дает вам. Не прибавляйте к тому слову, которое я вам заповедую, и не убавляйте от него, соблюдая заповеди Яхве, вашего Бога, которые я заповедую вам» (Deut IV, 1). Заповеди и законы, упоминаемые здесь, не суть нечто новое, впервые открываемое Израилю: они уже переданы Моисею на Синае и там же приняты народом как совместное обязательство.²⁷ Как известно, Второзаконие продолжает и развивает так называемую синайскую традицию, с которой связана вся правовая и «историческая» основа взаимоотношений Яхве и Израиля.²⁸ По этому представлению Израиль выделяется из всех народов,²⁹ его законы воплощают божественную справедливость: «Ибо есть ли великий народ, у которого боги близки ему, как Яхве, Бог наш, когда мы призываем его. И есть ли великий народ, законы и постановления которого праведны, как все это учение (ha-tōrāh), которое я даю вам сегодня?» (Deut IV, 7—8). Лишь строгое соблюдение всех законов Торы может обеспечить жизнь и благополучие народа в целом и каждого человека в отдельности: «Только берегись и весьма блюди свою душу, чтобы не забывать тех событий (dēbārīm), которые видели твои глаза, чтобы

они не отступили от сердца твоего во все дни твоей жизни. Ты поведаешь их твоим сынам и сынам твоих сынов... (Deut IV, 9—10). Далее следует напоминание об обстоятельствах Завета на Синае, о получении Десяти заповедей и о роли самого Моисея: ³⁰ «А мне заповедал Йахве в то время учить вас законам и постановлениям, чтобы вы исполняли их в стране, куда переправляетесь, чтобы получить ее в наследие» (Deut IV, 14).

Нарушение закона, отступление от него ради служения иным богам, повлечет за собой возмездие — истребление и рассеяние Израиля среди других народов (Deut IV, 25—27) с единственным утешением, что искреннее раскаяние и новое чистосердечное обращение к Йахве могут снова обеспечить его милость, напомнить ему о Завете с предками и ради него о спасении потомков (Deut IV, 29—31).³¹ Это является центральной идеей всего Пятикнижия (Шестикнижия).³² Исторический прагматизм, ярко выраженный в Jud II—VII,³³ как показал Велльгаузен, на всем протяжении событий библейской истории повторяет однообразную схему: нарушение верности Йахве, наказание в виде опустошения страны иноземным угнетателем, покаяние и мольба к Йахве и спасение с его помощью от полной гибели.³⁴

Исследователи литературы Хирбет-Кумрана сразу заметили, что создатели этих произведений сознательно стремятся оживить легенду о странствии в пустыне согласно изображению Шестикнижия.³⁵ Они видят себя скитальцами, живущими в станах.³⁶ Наряду с представителями выборной администрации они подчиняются авторитету главы семьи или рода, и вообще пережитки родо-племенной организации должны занимать в их жизни заметное место. Во главе подразделений наряду с родоначальниками³⁷ и старейшинами стоят тысячники, сотники, пятидесятники и десятники. Для понятия «общество» в целом употребляется термин 'ēdāh, который постоянно фигурирует в Пятикнижии.³⁸ Общество заключило новый завет с Богом и стремится соблюдать его, опираясь на библейский законодательный канон и на собственные постановления.³⁹ Грядущие сражения с враждебными силами они мыслят провести по правилам древнего военного искусства, воспоминания о котором сохранились в библейском повествовании о странствии через пустыню и о завоевании Палестины.⁴⁰ Главное то, что члены организации чувствуют себя «Новым Израилем»,⁴¹ который призван навсегда обеспечить покровительство и помощь Бога.⁴² Название bērit ha-ḥādāšāh включает в себе эту идею, поскольку слово bērit в еврейском языке издревле означало «союз на основании договора».⁴³ Отношение такого рода к Богу по традиции обозначается по-русски словом «завет».⁴⁴ Завет может существовать правомочно лишь на основе Торы — учения, главного, руководящего закона, который охватывает систему норм и требований.⁴⁵

Как известно, в повествовании Пятикнижия Бог несколько раз заключает союз с еврейским народом в лице избранных патриархов, начиная с универсального обязательства для всего человечества (Gen IX, 8—17; знак завета — радуга) и кончая договором на Синае (Ex XIX, XXIV).⁴⁶ Символом завета служат скрижали «свидетельства», декалог, дополнением к которому является весь остальной закон.⁴⁷ Ритуальные требования включают и моральные обязательства по отношению к соплеменникам и принявшим их покровительство поселенцам (gērīm) (Deut X, 18, 19).⁴⁸

Девтерономическая передача синайской традиции отличается некоторыми особенностями, имевшими, по нашему предположению, значение для идейных вдохновителей кумранской секты. Одна из таких черт встречается в самом начале книги (Deut I, 5). Согласно версии вступительной части, уже не Йахве передает законы через Моисея, сам при этом при-

сутствия, но Моисей передает народу то, что он воспринял ранее, на Синае (Ex XIX, 17—24; XX, 18—21; XXIV, 9—18).⁴⁹ Полученное как откровение он *объясняет* (bē'ēr), толкует то, что стало ему известно прежде, на Синае: «На берегу Иордана, в стране Моава, принялся Моисей объяснять это учение (Tōrāh), сказав: „Йахве, Бог наш, говорил нам на Хориве (bē-Hōrēb) так“...» (Deut I, 5—6). Далее Моисей напоминает слушателям обстоятельства странствия от Синая к Иордану с точным перечислением границ и населения земель, которые предстоит завоевать на последнем этапе, должном ознаменоваться *переходом через Иордан* (Deut I—III).⁵⁰ Момент, который отмечен передачей обязательств по отношению к Богу, является моментом исполнения обетования: «Смотри, я отдал вам эту землю. Придите, наследуйте землю, о которой Йахве поклялся вашим отцам — Аврааму, Исааку и Иакову — отдать им и их потомкам после них» (Deut I, 8). Но исполнение обетования связано с соблюдением этих законов и постановлений. «Смотри, я научил (limmadtī) вас законам (ḥuqqīm) и праву (mišrāṭīm), как заповедал мне Йахве, мой Бог, чтобы так поступать внутри земли, куда вы идете наследовать ее. Блюдайте и исполняйте (их)...» (Deut IV, 5—6).⁵¹ Здесь мы видим вторую характерную черту: предложенные законы обязательны с момента вступления в страну, знаком чего служит переход через Иордан (Deut IV, 25—26; VI, 1; XI, 31—32; XII, 1; XXVII, 1—8; Jos VIII, 31—35).⁵²

Наконец, небезнадёжно следующее за нарушением закона возмездие — истребление народа и расселение его остатков среди чужих языческих земель, где, по представлению автора текста, невозможно соблюдать основную заповедь поклонения единому Йахве: «И рассеет вас Йахве среди народов, и останетесь в малом числе..., и будете служить там богам, издеиyou рук человеческих... И оттуда вы станете искать Йахве, твоего Бога, и ты найдешь (его), ибо ты будешь домогаться его всем твоим сердцем и всей душой. В тяготе твоей, когда постигнут тебя все эти предсказания (букв. «слова» или «дела» — dēbārīm), в будущие дни (bē-'aḥārīt ha-uāmīm) ты обратишься и послушаешь его голоса. Ибо Йахве, твой Бог, — Бог милосердный, не оставит тебя и не погубит тебя и не забудет Завет отцов твоих, о котором клялся им» (Deut IV, 27—31). «И поскольку полюбил твоих отцов, то избрал их потомство после них» (Deut IV, 37).

Помимо того, Второзаконие обращает особое внимание на личный характер союза между Богом и народом, что налагает особую ответственность на тех, кто принял его. Завет заключен именно с ними, а не с предками, согласно мысли автора,⁵³ вложенной в уста Моисея. Этот важный текст является вступлением к Декалогу Второзакония, что само по себе подчеркивает его значение.⁵⁴ «Слушай, Израиль, законы и правила, которые я говорю вам вслух сегодня; вы им учитесь и соблюдайте их исполнение. Йахве, Бог наш, заключил с нами Завет на Хориве. Не с отцами нашими заключил Йахве этот Завет, но с нами, это мы здесь ныне, все мы, живые! Лицом к лицу говорил Йахве с вами, на горе, в огне!» (Deut V, 1—4).⁵⁵

Таким образом, причинные связи между союзом с Богом и обладанием страной к западу от Иордана и на восток от него, изложенные в Пятикнижии в целом, особенно ясно выступают во Второзаконии. Продолжающая Пятикнижие и по существу составляющая с ним единое целое, Кн. Иисуса Навина⁵⁶ развивает те же идеи так, что иногда именно она дает возможность проследить здесь отправные пункты кумранской мысли.

Книга Иисуса также воспроизводит эпизод завета с Богом.⁵⁷ Посредником между Богом и народом выступает Иисус Навин, преемник и

продолжатель дела Моисея. В заключительной, XXIV главе книги Иисус Навин перед смертью, подобно Моисею, возобновляет в Сихеме договор с Богом.⁵⁸ Продолжая традицию «Завета на Синае», «Завет в Сихеме» в то же время непосредственно связан с заветом Второзакония, осуществленным Моисеем в Галгале, как это показали современные исследования.⁵⁹

В сихемском завете есть одна особенность, которая отличает его от всех предшествующих, — это добровольность выбора. Во всех иных случаях Бог являлся к избраннику и объявлял ему свою волю. В Сихеме Иисус Навин собирает «все колена Израиля»⁶⁰ и все их руководство. Заново изложив историю предшествующих событий, он напоминает о необходимости соблюдать законы и постановления, изложенные «в книге Учения Моисея».⁶¹ Об этом рассказывается дважды — в XXIII и XXIV главах.⁶² В заключение Иисус Навин предлагает народу сделать свой выбор: «Если плохо в глазах ваших служить Йахве, изберите себе ныне того, кому будете служить: либо богов, которым служили ваши отцы, будучи в Заречье,⁶³ либо богов амореев, в земле которых вы живете, а я и дом мой будем служить Йахве» (Jos XXIV, 15—18).⁶⁴ И далее в ответ на добровольное согласие народа служить Йахве Иисус Навин возражает народу и советует ему отказаться от служения Йахве (Jos XXIV, 19—20): «И сказал Иисус народу: „Не сможете служить Йахве, ибо он — Бог святой, он — Бог ревнивый, не потерпит вашего отступничества и ваших грехов. Если оставите Йахве и будете служить чужим богам, то он снова причинит вам зло и истребит вас после того, как причинял вам добро“. Но народ тем не менее снова отвечает: „Нет! Мы будем служить Йахве“» (Jos XXIV, 21). Тогда Иисус Навин заключает завет с народом и дает ему в Сихеме закон и право (*hōq ū-miṣpāt* Jos XXIV, 25). Во свидетельство Иисус записывает «эти слова» в «книгу учения божьего» (*bē-sēpher tōrat 'ēlohim*) и ставит под дубом возле святилища в Сихеме большой камень в память об этом акте.⁶⁵

Мировоззрение кумранской общины, насколько мы можем представить его себе по сохранившимся остаткам литературы, опирается на центральную идею нового союза с Богом, становящегося возможным лишь в результате полного и безоговорочного осуждения собственных грехов и греховного поведения предшествующих поколений всего потомства Иакова. От этой идеи отправляются два основных произведения, отражающих конституцию общества, — «Дамасский Документ» и «Устав» общины.⁶⁶ Эта же идея прослеживается в сборнике «Благодарственных Гимнов»,⁶⁷ в собрании молитв, известном под именем *Dibrēy ha-Mē'ōrōt*⁶⁸ («Деяния Светил» или «Светлые Слова?»), которое, по нашему впечатлению, принадлежит к старейшим произведениям кумранской литературы.⁶⁹ Пока издано 7 лучше сохранившихся столбцов текста.⁷⁰ В 91 строке молитвенника слово *bērit* встречается 7 раз: II, 9; III, 9, 18; IV, 6; V, 8, 9; VI, 8. Не являясь частью Библии, сборник молитв в то же время не приводит специфически «кумранских» идей относительно нового союза с Богом и не проявляет резко враждебную оппозицию к остальной части еврейского народа.⁷¹ В уцелевшем остатке сочинения упоминается Израиль вообще, Иуда вообще, там, где речь идет о царе, — это царь из Дома Давида и иной не мыслится, как видно из контекста (колонка IV целиком). Об Иерусалиме и храме одна из молитв говорит с величайшим уважением, предсказывая, что поклонение в нем Богу распространится среди других народов.⁷² Кумранской идеологии в целом эта проповедь остается чуждой, так как в будущем язычники обречены на гибель, будучи «Сынами Тьмы». Эти черты заставляют думать, что собрание молитв сложилось до Маккавейского восстания, во всяком случае до его успешного завершения.⁷³ Молитвенник показывает часть идей и пред-

ставлений, которые направляли освободительное движение Маккавеев в его начальный период, и здесь можно подметить связь с Пятикнижием, в частности с мировоззрением Второзакония.⁷⁴ Отрывки начала упоминают о событиях, ведущих к законодательству в пустыне: «... чудеса... из Египта ... [пу]стыни...» (4Q Dib Ham I, 8—9).

Высшим авторитетом для паствы, пользующейся молитвенником, по-прежнему являются Тора и Моисей как законоучитель: «И дабы насладиться в нашем сердце Твое учение (Тору)...» (4Q Dib Ham II, 13—14). Оно дополняется пророческим откровением: «То, что написал Моисей и рабы Твои, пророки...» (4Q Dib Ham III, 12—13). Через Моисея осуществился союз с Богом, заслуга его настолько велика, что всему народу, испытывающему ныне последствия своей греховности, она внушает надежду на спасение: «Ты пожалел их ради Твоей любви и ради Твоего Завета, ибо Моисей искупил их грех...» (4Q Dib Ham II, 8—10).⁷⁵

Несмотря на отсутствие сектантских тенденций,⁷⁶ молитвы «Деяния Светил» нашли свой путь в кумранскую библиотеку благодаря двум основным пунктам прошения-молитвы: исповедание грехов своих и прежних поколений и настойчивое напоминание о союзе с Богом, который сохраняет силу в самых неблагоприятных обстоятельствах.⁷⁷ Аргументация молитвы, представляющая Богу необходимость сохранить народ ради собственной славы, здесь дополняется не типичным для иудаизма мотивом заслуг (zēkhūt) праведных предков,⁷⁸ но своеобразным, как кажется, признанием собственной заслуги, выраженной в том, что установленный когда-то Завет не нарушен общиной, несмотря на тяжелые испытания. «И ныне, в сей день, когда преклонилось наше сердце, мы умилиствовали (Тебя) за нашу вину и вину отцов наших в нашей измене, и хотя ходили мы строптиво, но не отвергали испытаний Твоих и при ударах Твоих не осквернилась душа наша, нарушив Твой Завет, в самой тягости нашей души...» (4Q Dib Ham VI, 2—8). Еще один небольшой штрих указывает на историческую обстановку, наиболее соответствующую условиям селевкидского завоевания: жалоба на необходимость служить чужому богу в своей земле: «Будут служить чужому богу в своей земле, и земля их притом опустошена».⁷⁹ Учение кумранской общины относительно Завета развивается в том направлении, что сохранение его со всем еврейским народом уже невозможно: причиной является расхождение между требованиями хасидейского благочестия и нормами, которыми руководится масса еврейского населения эллинизирующейся Палестины и других стран.⁸⁰ При заключении Нового Завета требования жизни в эллинизированном обществе должны были уступить нормам, связывающим члена иудейской общины непосредственно с Богом.⁸¹ Мысль о том, что источником сознания и действий человека является Бог, развиваемая в «Благодарственных Гимнах», уже высказана в «Деяниях Светил»: «Ты спас нас от того, чтобы грешить Тебе» «и чтобы вразумить нас относительно свидетельств» (4Q Dib Ham II, 16—17). В то же время эта черта мировоззрения связана с этическим учением Второзакония, согласно которому Закон (Tōrāh) является благодеянием Йахве, даром Израилю, требующим в ответ полного повиновения законам, что является заслугой (šēdāqāh) вступивших в Завет.⁸²

Назначение молитв в Dibrēu ha-Mē'ōrōt в коллективном признании ошибок и заблуждений настоящего и прошлого и в настойчивом напоминании о спасении в Союзе с Богом (4Q Dib Ham II, 7—15).⁸³ Как отметил Киттель, Завет Моисея и патриархов, как любой двусторонний договор, отражает взаимные обязательства,⁸⁴ и если одна сторона пунктуально соблюдает свою часть, то к этому же принуждается ее партнер.⁸⁵ Для «истинного Израиля», каким осознают себя члены кумранской общины, обязательно осуждение прошлого нарушения Завета и возвраще-

ние к «Торе Моисея», восстанавливающее этот Завет на новой основе (1Q S V, 8; VIII, 22—23; CD VIII, 14; XV, 2, 8—9, 12; XVI, 1—2; 4Q pPs 37, фр. 1, 2—3).⁸⁶ В этом случае, несмотря на бездну, отделяющую человека от Бога, абсолютное могущество одного и бесконечное ничтожество другого, человек вправе опираться на божественное могущество и на разум, которые делают его «избранником» и все его начинания ставят на твердую основу. Эта мысль красной нитью проходит через все писания Кумрана (1Q S IX, 20—XI, 22; 1Q H passim; 1Q M X—XIII; 4Q Dib Ham. Характерно, что все эти источники — гимны и молитвы).

Именно Завет, союз с Богом, перекидывает мост между конечным и бесконечным и дает человеку возможность воплотить в жизнь свое представление о добре и зле, не ожидая только осуществления своих чаяний в потустороннем мире. Здесь мы усматриваем истоки другой кардинальной идеи сектантов. Коль скоро союз с Богом требует неуклонного (1Q S I, 13—15; III, 10—11; V, 15—16, 22—23; VIII, 15—16; CD X, 2—3; XV, 6—9, 12; XVI, 1—5) исполнения его воли, выраженной в проповеди Моисея и разъясненной в словах «рабов его пророков» (1Q S I, 1—2; VIII, 15—16; CD V, 17—18, 21—VI, 1), то, чтобы правильно выполнять ее соблюдением законов, необходимо особое их понимание.

Как уже отмечалось, последний завет, заключенный сразу по занятии Ханаана, включает условие добровольности. Однако в конгломерате вставок и дополнений к Второзаконию выделяется выбор самого Йахве, он сам обязывает народ к подчинению назначенным им законам и правилам (Deut IV, 10, 13—14, 23, 31, 36—37; V, 2—4; VI, 25).⁸⁷ В свою очередь принцип добровольного выбора между злом и добром, между светом и тьмой является движущим принципом создания кумранской общины. Несмотря на predetermined закономерность в развитии мира в целом и в судьбе отдельного человека,⁸⁸ последний тем не менее воплощает в себе активное начало свободно, по собственной воле, выбирая между добром и злом.⁸⁹ В результате выбора человек вступает в ряды обновленного Израиля. «Новый Завет» определяет его отношение к Богу, к своим союзникам, ко всему остальному человечеству.⁹⁰ Как показывает «Астрологический документ» (4Q Crypt), этот выбор может быть затруднен или облегчен природными (т. е., согласно кумранской теологии, исконно-predetermined) данными каждого индивидуума, поскольку в них сказывается пропорциональное соучастие сил добра и зла в разных вариациях. Тем не менее каждый выбирает себе путь и тем самым определяет судьбу в этом мире и в его потустороннем продолжении.⁹¹ Неудивительно поэтому, что, с точки зрения членов секты, каждый из них принадлежит к избранникам, от которых зависят самые судьбы мира, поскольку торжество добра и правды уже определено божественным замыслом.⁹² Эта роль активного начала в человеке принадлежит к интереснейшим сторонам кумранского учения.

Проявление божественной мудрости, связывающее историческое прошлое с событиями настоящего,⁹³ насколько это касается жизни организации в окружающем ее обществе, раскрывается для членов общины с помощью особой системы разъяснений. Отсюда возникает жанр толкований (pešer), сопровождающих избранные библейские тексты.⁹⁴ Улавливание истинного смысла Учения—Закона (Tōgāh), чтобы усвоить его требование и осуществить его практически, обозначается, как в Библии,⁹⁵ глаголом dāgaš — «искать» в смысле «домогаться» (ответа, исполнения, осуществления чего-либо), отсюда «требовать». Одной из центральных фигур, с которой связаны надежды сектантов, является Dōgēš ha-Tōgāh (CD VI, 7; VII, 18—19); им в начальный период организации мог быть Праведный Наставник, как наиболее авторитетное лицо в во-

просе понимания божественного волеизъявления.⁹⁶ Прототипом для него могли служить Моисей и Иисус Навин Шестикнижия, Самуил (Кн. Самуила).⁹⁷

Тесная связь литературы Кумрана с Второзаконием, как можно предположить, в значительной степени обосновала поселение общины закрытого типа в районе Айн Фешха, в пустыне, в непосредственной близости от Мертвого моря и Иордана.⁹⁸ Ландшафт, который видели вокруг себя обитатели общезжития, должен был напоминать им о картинах, открывавшихся Моисею с горы Нево в последние дни его жизни. «Соленое море»,⁹⁹ как называет Библия Мертвое море, и Иордан — это водные рубежи, означающие окончание странствия в пустыне. Отличие в том, что кумранский «лагерь» находится по сю сторону рубежа, на западном берегу реки, если мысленно продолжить ее течение к югу. Поэтому выбор места поселения в этой части страны нам не кажется случайным или подсказанным лишь политической ситуацией середины II в. до н. э., когда Хирбет-Кумран был основан.¹⁰⁰ Расположение поселения за линией Иордана, согласно установкам Второзакония и Кн. Иисуса Навина, обуславливало обязательное служение и исполнение законов Торы Моисеевой. В то же время существование в оазисе среди пустыни на манер пребывания в Кадес-Барнеа, в пустыне Син (Num XX, 1, ср. CD III, 6—8),¹⁰¹ означало возможность временно обходиться без храма и храмового богослужения, которое по аналогии с прошлым должно было стать обязательным после освобождения всей страны от «Сынов Тьмы». ¹⁰² Строительство храма при Давиде было задумано тогда, когда подвластная ему территория была полностью освобождена от прежде обитавших там народов, но и тогда оно по воле Иахве было перенесено на срок следующего поколения, на время Соломона, который не принимал участия в завоевательных походах.¹⁰³

Исходя из этого, ошибочным кажется мнение тех ученых, кто считает название «Дамаск» символическим обозначением того же пункта Хирбет-Кумран,¹⁰⁴ возникшим на основании пророчества Амоса: «переселю вас за Дамаск» (Am V, 27; CD VII, 14—15). Решающим доводом, на наш взгляд, является не столько бессмыслица географической ориентации, которую относят за счет пророческой символики, сколько соображение, что если выселение части исторического Израиля на север ¹⁰⁵ воспринималось сектантами как важнейший момент,¹⁰⁶ то насколько серьезнее должно было восприниматься стремление воскресить порядок жизни общины, установленный Моисеем.¹⁰⁷ Пристанище на берегу Мертвого моря должно было вызвать ассоциации с последним периодом странствия по пустыне перед вторжением в Палестину, если «Новый Завет», в отличие от старого, намеревался не отступать от норм не только «явного», но и «скрытого» Закона.¹⁰⁸

Влияние Второзакония прослеживается в правовых, богослужебных и обрядовых положениях общины. Особенно важен обряд благословения «Сынов Света» и проклятий «Сынам Тьмы», врагам и отступникам от «Нового Завета». Обряд описан в начале «Устава». Он приурочивался, как видно из текста, к ежегодному торжеству подведения итогов жизни членов общины (1Q S I, 16—II, 25). О регулярности обряда говорит 1Q S II, 19: «Так пусть делают ежегодно, во все дни владычества Велиала». Предположительно обряд совершался в «День Очищения».¹⁰⁹ Прототипом его несомненно является обряд проклятий и благословений на горах Гебал и Гаризим, исполняемый жрецами, левитами и всем народом (Deut XXVII—XXIX).¹¹⁰ Истинный смысл описываемой Второзаконием церемонии не разъяснен окончательно,¹¹¹ но как во Второзаконии, так и в «Уставе» она должна утвердить особый союз с Богом и особое внимание к связанным с этим обязательствам.¹¹² Правовые нормы

общины, таким образом, естественно опираются на одно из основных требований Второзакония: «И правота (*ū-ṣēdāqāh*) будет у нас, если будем блюсти и выполнять всю эту заповедь перед Йахве, нашим Богом, как он заповедал нам» (Deut VI, 25).¹¹³

С принципами Второзакония согласуется руководящая роль жрецов внутри общины.¹¹⁴ В любом спорном деле Второзаконие требует подчинения решению жреца-левитита как окончательной инстанции, неподчинение карается смертной казнью (Deut XVII, 8—12).¹¹⁵ Судебная процедура кумранцев требует для обвинения не менее двух свидетелей (CD IX, 1—9, 16—23; 1Q S VI, 1—2), таково предписание Второзакония.¹¹⁶

Даже бытовая подробность устранения нечистот, отмеченная Иосифом Флавием (Иудейская война II:VIII, 9) и подтверждаемая одним из найденных при раскопках пещеры 11 Кумрана инструментов,¹¹⁷ восходит к предписанию Второзакония, совпадающему с ангелологическими воззрениями самих членов общины (Deut XXIII, 14).¹¹⁸

Отдельные условные выражения кумранских текстов, заключающие в себе намек на идеи, хорошо известные авторам и их кругу читателей, но требующие расшифровки в настоящее время, в значительной степени почерпнуты из девтеронимической фразеологии.¹¹⁹ Как пример можно назвать выражение «сдвигать границу (межу)» в значении «нарушать нормы канона Пятикнижия».¹²⁰ Во Второзаконии XIX, 14 оно имеет прямое значение, защищая собственность на землю,¹²¹ семейную или племенную.¹²² Очень распространено в этой литературе, как и в ветхозаветных апокрифах, понятие «тайны», «тайн» (*rāz, rāzīm* — МТ), подразумевающее скрытые замыслы божественной мудрости, в обычных условиях недоступные человеческому разуму.¹²³ Намек на эту мысль замечается в заключительной части Второзакония, в так называемой «Песне Моисея» (Deut XXXII, 34).¹²⁴ В этом плане Второзаконие оказывает влияние буквально на все известные нам произведения кумранского круга.

В новых общественных отношениях царю-помазаннику отводится второстепенное, подчиненное положение по сравнению с жрецом-помазанником. Этот взгляд на царя прямо выражен в «Дополнении к „Уставу“» («Две колонки» — 1Q Sa II, 11—21),¹²⁵ во «Флорилегии»,¹²⁶ в «Благословениях» (1Q Sb V, 20—25). Источник представления о благочестивом царе, ограничивающем свою власть в пользу жрецов, руководителей культовой общины, также прослеживается в девтеронимической традиции,¹²⁷ которая распространяется на редакционную обработку Кн. Царей и особое развитие получает в Кн. Хроник.¹²⁸

«Закон о царе» должен считаться одним из самых значительных в социальной истории древней Иудеи.¹²⁹ Насколько можно судить по дошедшим источникам, это древнейшее свидетельство о попытке конституционного ограничения царской власти.¹³⁰ Исключительность такой попытки выступает особенно ярко на фоне истории соседних деспотических монархий, в первую очередь Ассирии и Вавилонии, и собственной истории Израиля и Иудеи.¹³¹ Сама постановка вопроса о подчинении царя теократическим предписаниям (Deut XVII, 18—20) заставляла некоторых исследователей видеть здесь характерный для Второзакония утопический проект теократического режима.¹³² Другие, напротив, считали эту группу законов соответствующей исторической действительности, критически ее осмысляющей в момент полного или частичного упадка монархической власти или до ее развития.¹³³ Во всяком случае безусловно прав А. Како, когда замечает: «Если в древнем Израиле подчинение царя воле Йахве — постоянное правило, то закрепление (*fixation*) этой воли в книге является девтеронимическим нововведением».¹³⁴ Это нововведе-

ние ставит отказ от роскоши и излишних расходов на вооружение в положение требования сакрального права.

В то же время, независимо от того, рассчитана реформа на ослабление или на укрепление царской власти,¹³⁵ закон сам по себе признает потребность иметь царя во главе народа одним из условий правильного устройства общества. Центр тяжести «Закона о царе» в том, чтобы предусмотреть и ограничить злоупотребление единоличной властью и приблизить царя к «его братьям», т. е. к свободным соплеменникам, вождем которых он является.¹³⁶ Обязанность иметь при себе книгу закона (Deut XVII, 18)¹³⁷ и постоянно с нею сверяться дает ему право и возможность контролировать не только административную, судебскую прежде всего, деятельность, но и разделять в какой-то степени жреческие функции.¹³⁸ Эти аспекты «Закона о царе», переносимые на будущее идеальное общество, руководимое самим Богом, которому предоставляется вся полнота власти,¹³⁹ вполне согласуются с воззрениями есеейской общины и могут объяснить трактовку миссии царя в кумранских текстах.¹⁴⁰

Идейное влияние Второзакония нам представляется особенно важным и существенным.¹⁴¹ От него в немалой степени зависят стиль и композиция важнейших литературных произведений Кумрана. В обоих главных документах юридического характера — в «Дамасском Документе» и в «Уставе» — в построении можно проследить черты, общие с композицией Второзакония. Характерной особенностью «Дамасского Документа» является обширное введение, где исторический обзор подчинен дидактической цели, так же как во Второзаконии.¹⁴² В последнем «Моисей» подробно отмечает обстоятельства, предшествующие и последующие принятию излагаемых законов.¹⁴³ «Дамасский Документ» начинается без вводной формулы, если кембриджский список передает начало сочинения в подлинном виде.¹⁴⁴

Как уже отмечалось, главы I—XI Второзакония включают два параллельных введения, осложненных редакторскими вставками и дополнениями (Deut I, 1—IV, 40; IV, 44—XI, 32).¹⁴⁵ В этом лабиринте путеводной нитью явилась смена обращений к народу от лица Моисея то в единственном, то во множественном числе.¹⁴⁶ šim'ū («слушайте») в форме множественного числа трижды встречается в начале «Дамасского Документа».¹⁴⁷

Законы и постановления упоминаются в паренетическом разделе «Дамасского Документа» неоднократно (V, 12; VII, 2; VIII, 1—2; XIX, 34; XX, 11, 30, 31, 33), но без предварительной формулы «Вот законы... постановления». Последняя встречается в законодательном разделе (CD XII, 20—21) и, вероятно, повторялась в нем периодически. Судить об этом с уверенностью невозможно по причине многочисленных в этой части лакун. Повторяемые во Второзаконии призывы держаться одного Йахве¹⁴⁸ заменены в «Дамасском Документе» призывом держаться «Нового Завета» с Богом и той Торы, которая согласуется с толкованием общины, заключившей «Новый Завет» (CD III, 12—20; IV, 7—12; VI, 2—5, 19—20; VII, 3—6; VIII, 1—2; IX, 4—6; XIX, 28—34; XX, 10—14, 27—31). Антагонистами оказываются не чужие по крови, а чужие по духу.¹⁴⁹ Подобно тому как Йахве истребит чужие народы перед вступающими в Ханаан, так он истребит тех из Израиля, кто не связан с ним «Заветом», но следует «строптивости своего сердца».¹⁵⁰ История еврейского народа, по мысли автора «Документа», полна примерами своевольного нарушения божественных законов. В этом его точка зрения также согласована со Второзаконием, где история прошлого представлена как сплошное нарушение обязательств по отношению к Богу.¹⁵¹ Как было указано, по версии Второзакония, Моисей не создает и

не назначает законы, которым должен подчиняться народ: он их объясняет (Deut I, 5). Эту же роль берет на себя автор «Дамасского Документа»: его цель объяснить задачи прошлого и настоящего и этим подвести слушателя (читателя!) к сознательному исполнению воли Бога, что должно выразиться в строгом соблюдении предлагаемого правопорядка.¹⁵² В этом, по нашему представлению, заключаются обязанности лица или лиц, характеризующихся в кумранских документах термином *maskil*,¹⁵³ сочетающим понятие человека просвещенного, достигшего понимания учения и деятельности секты, и человека, несущего обязанность просвещать других.¹⁵⁴ *Maskil* несет ответственность за идейное состояние общины в целом.¹⁵⁵

Исторический обзор, составляющий первую часть «Дамасского Документа», по замыслу автора, должен выделяться нравственно-воспитательным значением. Его влияние может обеспечить в настоящем и будущем неуклонное и неустанное исполнение всех пунктов следующего далее религиозно-правового канона.¹⁵⁶ Эти же задачи положены в основу вводной части Второзакония, и тем же целям соответствуют, как известно, вставки и дополнения редакторов. Разграничение юридического и дидактического материала на всем протяжении источника можно провести лишь в ограниченной степени как для «Документа», так и для Второзакония.¹⁵⁷ Точно так же устройство общества, создаваемого на основе идей обоих источников, предполагает новые, более гуманные взаимоотношения между его членами. Оба источника включают наряду с обычным правом и культовыми законами¹⁵⁸ также морально-этические требования: во Второзаконии это правила обращения со скотом, рабами, зависимыми членами общества, законы войны (Deut XX; XXI, 10—14; XXIII, 10—15).¹⁵⁹ В «Дамасском Документе» в этот разряд можно отнести запрещение «подсиживания», т. е. внесения неприязненных личных отношений в юридический процесс (CD VII, 2—3; IX, 2—8; ср. 1Q S VII, 8—9, 15—18), требование честности в отношениях с иноверцами (CD XII, 6—8),¹⁶⁰ некоторое облегчение судьбы раба, принявшего иудаизм (CD XII, 10—11),¹⁶¹ наконец, наиболее важные законы социального обеспечения нетрудоспособных и зависимых (старых, больных, вдов и сирот, незамужних, оставшихся без родственников-мужчин) за счет общественной кассы (CD XIV, 12—16).¹⁶² Сюда же включается постановление о выкупе попавших в плен к чужому народу (CD XIV, 15).

Второзаконие специально заботится о положении мэтэка — поселенца, живущего среди не связанного с ним этнически или социально общества (Deut X, 18—19; XIV, 29; XXIV, 14, 19, 21). В «Дамасском Документе» *gēr*, *gērīm* (мн. число) должно иметь иное значение, так как трудно предположить, чтобы в религиозной общине с исключительным укладом пребывали иноплеменники-иноверцы. Судя по контексту,¹⁶³ имеются в виду неопиты, не рожденные в обществе, но присоединившиеся к нему и не получившие еще полных прав гражданства, как *gērīm* Пятикнижия.¹⁶⁴ Согласно Второзаконию, неполноправный в обществе *gēr* пользуется особым покровительством Бога (Deut X, 18—19). В «Дамасском Документе» обязанность поддерживать «пришельца» наряду с бедняком и нищим (*ʾāpī wē-ʾebyōn*) названа одной из первых (CD VI, 21), сразу после призыва любить ближнего как самого себя.¹⁶⁵

В «Уставе» труднее проследить черты, общие с Второзаконием. Сохранившийся свиток 1Q S объединял по крайней мере два регламента, соответствующих двум общинам не единого типа.¹⁶⁶ Здесь прежде всего использовано основное сочинение (1Q S),¹⁶⁷ оно настолько едино по своему плану и стилю, что можно проследить отпечаток деятельности автора-составителя.¹⁶⁸ Это не исключает возможности существования в общине

правил и узаконений, которые затем объединяются и группируются в зависимости от общего плана сочинения.¹⁶⁹

Несмотря на дефектность,¹⁷⁰ сохранившиеся строки начала показывают обращение к членам организации в духе Второзакония с призывом осуществить по отношению к Богу и людям заповеданное через Моисея и пророков (1Q S I, 3). Помимо отношения к Богу, все поведение человека строится в двух планах сообразно области добра и области зла, в границах которых действуют «Сыны Света» и «Сыны Тьмы» (1Q S I, 7—10). Так же как в «Дамасском Документе», одним из основных по значению и первичных по порядку изложения является требование об отказе от продолжения строптиво-преступного поведения (1Q S I, 6).¹⁷¹ Отречение от прошлого предполагает создание нового будущего. Его принципы сразу определяются автором как полная общность имущества, деятельности и идеологии (1Q S I, 10—15).¹⁷²

Подобно тому как вся вводная часть Второзакония имеет целью выдвинуть одну центральную идею союза с одним Йахве и безраздельного служения ему, так вводная часть «Устава» выдвигает идею союза с Богом, обосновывая ее доктриной двойственности системы мира, созданной Богом. Эта идея развивается в учении о «Двух Духах».¹⁷³ Выдвинутая в самом начале идея (1Q S I, 8—11) не случайно, по нашему мнению, затем повторяется в расширенном и развитом виде, представляя дуалистическую концепцию мира в целом и человеческой души в отдельности (1Q S III, 13—IV, 26). Исходя из особенностей композиции «Устава», мы думаем, что нет основания считать ее беспорядочной или состоящей из частей, не связанных между собой.¹⁷⁴ Мысль автора движется поступательно и планомерно. Если он использует материалы разных источников,¹⁷⁵ то объединяет их последовательно в цельное произведение. В состав его вошли отдельными частями декларативное вступление, описание обряда благословений и проклятий, теологическая доктрина, несколько групп постановлений, образующих в совокупности регламент общежития,¹⁷⁶ и заключительная часть в виде гимнов, содержание которых отражает основные идеи произведения. Если в настоящее время наука различает во Второзаконии работу авторов и редакторов, принадлежащих к разному времени,¹⁷⁷ то автор «Устава» мог воспринимать эту многослойность только как общий стиль, общий способ излагать мысли, которому он подражал сознательно. Этим объясняется включение благословений и проклятий и окончание «Устава» в форме отрывков культовой поэзии.¹⁷⁸

В обряде, знаменующем завершение законодательства во Второзаконии (Deut XXVIII), главная роль принадлежит жрецам и левитам. В «Уставе» обряд имеет аналогичное назначение: он должен закрепить коллективное и индивидуальное обязательства соблюдения Завета (1Q S I, 16—II, 18). В отличие от Второзакония, где соответствующий текст замыкает последовательный ряд законопостановлений, здесь описание обряда проклятия относится к введению, отделяя формулы вступления в Завет от учения о «Двух Духах», которое обосновывает теоретически те же самые принципы.¹⁷⁹ Обряд утверждает догмат о делении всего человечества на две неравные и неравноценные категории,¹⁸⁰ из которых одной принадлежит настоящее, другой — будущее (1Q S IV, 15—19).¹⁸¹ Заключительная часть инструкции к обряду («Так пусть делают ежегодно...»)¹⁸² указывает на периодическое возобновление союза с Богом, что отражает готовность члена общины к самоконтролю и контролю со стороны руководства (1Q S II, 20—23).¹⁸³

Обряд несомненно принадлежит к важнейшим пунктам религиозной жизни общины и связан с теми из кардинальных идей ее учения, которые отделяют ее от остального иудейства.¹⁸⁴ Обязанный происхождением Вто-

розаконию, он тем самым уходит корнями в далекое историческое прошлое, отражая древние обряды заключения союза с сюзереном,¹⁸⁵ которого в древних государствах Ближнего Востока, как в древнем Израиле и в слепопленной Иудее, представляет божество.¹⁸⁶

Анализируя причины включения обряда принесения клятвы на горах Гебал и Гаризим (Deut XXVII),¹⁸⁷ исследователи пришли к выводу, что он имел целью предупредить нарушение нравственных законов, преследование которых «уголовным порядком» было затруднительным для юрисдикции патриархального общества, где жизнь семьи скрыта от постороннего глаза.¹⁸⁸

Значение обряда, описанного 1Q S I, 16—II, 18, по нашему мнению, сохраняет ту же цель. Следует принять во внимание, что «Устав», в отличие от «Дамасского Документа», отражает нарушения правил, связанных с внутренней жизнью общины, и налагаемые за них взыскания предусматривают ограничения в правах только внутри общины.¹⁸⁹ Как высшая мера наказания применяется полное изгнание из общины (1Q S VII, 1—2, 16—17, 24—25; VIII, 22—23).¹⁹⁰ Строгое подчинение регламенту фактически было добровольным, оно зависело от «сознательности» каждого члена организации, поскольку ее руководство намеренно отдалялось от светской и религиозной власти иудейского общества и стояло в оппозиции к правительству.¹⁹¹ В то же время организация стремилась предупредить измену и ренегатство в своих рядах,¹⁹² как показывают отдельные пункты «Устава» (1Q S I, 11—15; III, 1—6; V, 13—15; VII, 18—25; VIII, 16—19, 21—IX, 2) и вся сложная система приема неофитов (1Q S V, 20—22; VI, 13—23). Задаче контроля поведения членов общества отвечают правила, требующие регистрации всех «вступивших в Завет» в списках, отражающих степень совершенства каждого (1Q S V, 23; ср. CD XIII, 11—12), и ежегодная проверка (1Q S V, 24—25). Среди условий вступления в общину клятва нерушимо соблюдать все предписания Моисеева Закона и все законы общины (1Q S V, 8—10; CD XV, 5—9)¹⁹³ является важнейшим пунктом для вступающего, она определяет его участие в содействии справедливости (1Q S IV, 7—8).¹⁹⁴ Все явные нарушения обязательств по отношению к Торе и к правилам «Нового Завета» карались администрацией общегития — стана (1Q S VI, 24—VII, 25; VIII, 16—27).¹⁹⁵ Коллективное участие в обряде благословений и проклятий предупреждает возможность нарушения закона втайне, в недоступных контролю поступках и помыслах (1Q S II, 11—18)¹⁹⁶ и в конечном счете также возлагает на Бога обязанность мстить за нарушение завета соответственно духу Второзакония, XXVII—XXVIII (1Q S II, 15—17; V, 12—13, ср. CD XII, 21—22).¹⁹⁷ Заключительная часть текста, произносимая в «Уставе» (1Q S II, 11—17) жрецами,¹⁹⁸ по формулировке и по содержанию совпадает с одной из заключительных частей Второзакония (XXIX, 17—20). Тайное отпадение к язычеству, которое предупреждает Моисей, в «Уставе» заменено тайным отпадением от «Завета». Выражение осуждения такого поступка является парафразой источника с сохранением поговорки, вложенной в уста Моисея. В русском переводе Библии она звучит как «И пропадет таким образом сытый с голодным».¹⁹⁹ Автор или редактор «Устава» попытался восстановить, по-видимому, уже в древности утраченный смысл поговорки, добавив в виде недостающего определяемого слово *gūḏō* — «его дух».²⁰⁰

То, что в корпусе Второзакония служит признаком его завершения, в «Уставе» в сжатом и переработанном виде использовано как вступительная часть, подчеркивающая сакральный характер налагаемых заветом обязательств.²⁰¹ Как во Второзаконии, где два больших поэтических произведения — «Песнь Моисея» (гл. XXXII) и «Благословение Моисея» (гл. XXXIII) — подводят итог всей книге, так «Устав» кумранской об-

щины оканчивается поэтической композицией гимнического характера, согласованной тематически и идейно с основной частью регламента и вводной частью к нему (1Q S IX, 21—XI, 22).

Причины глубокого влияния Второзакония на юридические памятники кумранской литературы лежат в самом характере этого источника.²⁰² Второзаконие само является проектом утопического характера, как полагали некоторые критики Библии,²⁰³ конституции, долженствующей служить идее обновления общества на религиозной основе. По этому проекту должны быть возрождены лучшие, с точки зрения создателей Второзакония, традиции прошлого,²⁰⁴ чтобы применить их в бедственном настоящем и тем создать возможность счастливого будущего.²⁰⁵ Гарантацией осуществления идеального общественного строя должен явиться непосредственный союз народа с Богом.²⁰⁶ Вся эта установка вполне реальна и жизненно важна в глазах учредителей организации и их последователей, в миниатюре действительно воплотивших этот идеал в жизнь.²⁰⁷

Впитав наиболее гуманные для древнего общества, хотя и ограниченные неизбежными рамками религии, идеи социальной справедливости,²⁰⁸ выработанные пророческой проповедью, Второзаконие служило платформой для нескольких реформаторских движений допленного²⁰⁹ и послевоенного периода.²¹⁰ Эти преобразования осуществлялись в тяжелых условиях иноземного завоевания и связанных с этим политических и экономических затруднений,²¹¹ обременявших население Иудеи. Возвышение и распад македонской монархии существенно не изменили положения, а последовавшая за этим борьба Селевкидов и Птолемея за господство на территории Палестины еще более усложнила положение страны и населения.²¹² Острое критическое осмысление происходящего неизбежно должно было привлекать внимание наиболее чутких представителей иудейского общества к несоответствию действительной жизни требованиям Пятикнижия, которое к этому времени уже приобрело значение непререкаемого канонического авторитета.²¹³ В среде, оппозиционно настроенной к новому эллинистическому правопорядку на Ближнем Востоке, возникло и социально-религиозное движение небольшой группы иудеев, выдвинувшей новый проект союза с Богом. Оно нашло опору в готовых традициях национально-религиозного канона,²¹⁴ и на этой основе создавалась организация, которая, по замыслу ее творцов, единственная была способна осуществлять все требования закона, открытого Моисею. Свое понимание Закона, свое понимание пророков, свои молитвы и славословия, собственное осмысление истории народа сформировали новую идеологию, ограниченную стремлением построить общество, в котором интересы религии преобладают над всеми остальными и стремятся исключить все остальные влияния.²¹⁵ Этим осуществляется идеал, которого, согласно учению кумранских ессеев, не сумели достичь прежние поколения потомков праведных предков.²¹⁶ Для замкнутого мира сектантов Второзаконие представляло вполне готовую не только религиозную, но и политическую программу.²¹⁷

Несмотря на многообразие связей и влияний девтерономического мировоззрения на круги хасидеев, из которых вышла и оформилась в виде самостоятельной организации кумранская группа,²¹⁸ она не могла, разумеется, ограничить свою деятельность одними законами идеализированного общества архаических времен. Жизнь общины, как убедительно показывают археологические раскопки,²¹⁹ должна была создавать реальные общественные отношения как внутри каждого стана, так и с окружающей средой за его пределами. В этом случае возникает вопрос, каким образом и на какой теоретической основе совершалось восполнение и дальнейшее развитие правовых установлений Торы, не отвечающих злободневным запросам кумранского общества. Свидетельством такой потребности явля-

ются сами документы CD и 1Q S с дополнениями 1Q Sa и 1Q Sb, внутри которых собственно законодательные основы отчетливо выделяются как результат самостоятельного законотворчества, несмотря на весь пиетет к канону Священного писания. Последнее не могло удовлетворить уже запросы иудейского общества, живущего даже в обычных условиях.²²⁰ Дополнения и изменения, вносимые в канонические законы, должны были быть освящены собственным авторитетом последних. «Устав» (1Q S) в этом отношении менее показателен, так как имеет дело с правилами поведения внутри замкнутого общезжития. Община вышла из сферы действия частной собственности и семейных отношений со всеми вытекающими из этого последствиями. Здесь действуют не законы, а правила, законы же сохраняются в виде Священного писания, для изменения которого нет и не может быть предлога.²²¹

Противоположно этому «Дамасский Документ» изображает общество обычного гражданского уклада в основе: члены его содержат семьи, воспитывают детей, владеют имуществом, куда могут входить и рабы, держат скотину, занимаются торговлей. «Документ» не сохранил нам уголовного уложения в собственном виде, но дошедшие параграфы гражданского права показывают обыкновенных людей, способных присвоить чужое (CD IX, 10—13), принести лжесвидетельство (CD IX, 21—X, 3), недоброжелательно отнестись к ближнему (CD IX, 1—8) и даже поставить собственные интересы выше интересов религии (CD X, 17—21; XI, 5—15). Законоуложение «Документа» призвано предупредить возникающие таким образом случаи нарушения законодательства. Последнее согласовано с Пятикнижием, но в ряде случаев дополняет и разъясняет его постановления. Очень показательны фрагменты списков «Дамасского Документа» из 4-й и 6-й пещер.²²² Например, вариант из 4-й пещеры содержит уточнение для жреца правил определения проказы и обращения с больным. Предписания точно следуют Кн. Числ, но более детально описывают процедуру, объясняя исполнителю, почему он должен поступать таким образом.

Не вызывает сомнений, что те, кто взял на себя обязанность привести нормы законодательства в соответствие с потребностями, выдвигаемыми жизнью и идеологией организации, опирались прежде всего на *midrāš* — толкование — исследование, извлечение дополнительного вывода из скупой формулировки Священного писания.²²³ Руководствуясь соответствующим местом Библии, они как бы проникают во вложенный в него замысел и открывают его более широкому кругу единомышленников, с которыми связаны своими обязанностями.²²⁴ Этим они осуществляют *gāšōn* (MT) — волю Бога, вникая в его намерения и тем продолжая анонимно, насколько можно судить пока, дело пророков и законоучителей, Моисея в первую очередь.²²⁵ Существенно важно для них придать своим глоссам и толкованиям характер раскрытия божественного волеизъявления.²²⁶

Однако в настоящее время можно утверждать с уверенностью, что люди Кумрана не довольствовались одной интерпретацией традиции откровения на Синае. И. Йадин открыл новый свиток, получивший по содержанию название «Храмовый свиток».²²⁷ Свиток оказался самым большим из известных до сих пор — длина его достигает 8,5 м.²²⁸ По палеографическим признакам, языку, стилю и содержанию он входит в состав кумранской библиотеки.²²⁹ Это свод постановлений, уточняющих и дополняющих законодательство Пятикнижия о храме и храмовой службе.²³⁰

Свиток сохранился в плохом состоянии. Под влиянием сырости его части слиплись в сплошную темно-коричневую массу. От свернутого корпуса отделились лоскуты и кусочки кожи разной сохранности. Особенно пострадал верхний край, по сравнению с ним нижний сохранился гораздо лучше. По материалу это самый тонкий пергамент из всех найденных

в кумранских пещерах, но кожа в ряде мест отслоилась и письмена перешли на поверхность прилегающей части свертка. Реставрацией свитка наука обязана главному реставратору археологических экспедиций Хацора и Масады Шенхаву. Прочтению развернутой рукописи помогли фотографии в инфракрасных, ультрафиолетовых и рентгеновых лучах.

В развернутых полотнищах пергамента оказалось 66 столбцов (колонок). Начало свитка отсутствует, но конец сохранился полностью. В настоящем виде текст не поддается прочтению целиком, но Йадин сумел прочесть основные части и определить общее содержание. Рукопись должна считаться уникальным произведением.²³¹ В содержании Йадин выделяет 4 основных темы: большое собрание правил и постановлений разного рода, в том числе и относительно ритуальной чистоты; перечень жертвоприношений сообразно торжественным дням; детальное описание храма;²³² положение о царе и войске.²³³

По свидетельству М. Гошен-Готштейна, ни один из сохранившихся параграфов свитка не противоречит библейскому канону.²³⁴ Наиболее любопытная особенность свитка заключается в том, что сочинение — псевдоэпиграф, избравший автором самого Господа Бога: все постановления возвещаются им от первого лица без посредничества Моисея, Иисуса Навина или кого-нибудь из других пророков или из ангелов. Известно, что в Библии прямая речь Бога обращается к передающему его волю.²³⁵

Книга сознательно имитирует Священное писание. Это выражено не только изложением речи от лица Йахве (Адонаи), но и самой манерой передачи божественного имени в письме. Как известно, кумранские свитки небиблейского содержания передают тетраграмму палеоеврейским (ханаанским) шрифтом или заменяют ее эквивалентным термином. Только библейские книги употребляют для священного имени обычные буквы, не выделяя его в тексте. Именно так поступает писец новооткрытого свитка.²³⁶

Казалось бы, одна мысль о создании фальсификации подобного рода должна представляться немыслимой. Однако зародыш произведения скрывается, по нашему предположению, в самих источниках Библии.

Исходя из описания храма, главной темы свитка, Йадин считает источником, вдохновившим автора, XXVIII главу I Кн. Хроник, которая описывает торжественное собрание в Иерусалиме в честь постройки храма, предпринятой Давидом; по указанию Йахве осуществить ее должен лишь наследник царя — Соломон (I Chron XXVIII, 1—XXIX, 9). Для полного осуществления задуманного Давид, согласно рассказу, передает точные изображения храма, всех его пристроек и всех предметов, необходимых для богослужения (I Chron XXVIII, 11—13). По объяснению Давида, все это стало ему известным благодаря писанию (записи) от руки самого Йахве (I Chron XXVIII, 19).²³⁷ На основании этого текста возникло сохранившееся в Талмуде предание о существовании свитка Торы храма, сообщенной Ахитофелу откровением свыше.²³⁸

Вполне возможно, что описание храма действительно связано с указанным текстом I Кн. Хроник. Тем не менее псевдоэпиграф, в целом представляющий более сложную композицию тематически, мог быть подсказан автору и другими библейскими преданиями. Йадин в своем сообщении ничего не говорит о наличии в рукописи рисунков, изображающих храм или его утварь. Конечно, трудно требовать, чтобы сочинение, восходящее к традиции XXVIII главы I Кн. Хроник, непременно было бы снабжено чертежами, согласно понятию *tabnit*, но следует отметить, что такие изображения встречаются в письменности самаритян.²³⁹

Предварительные сообщения о рукописи показывают, что ее содержание связано прежде всего с Пятикнижием, особенно сильно чувствуется влияние Второзакония.²⁴⁰ Естественно, постановление о храме, который

во Второзаконии трактуется перспективно как единое место поклонения, намеченное самим Богом,²⁴¹ в свитке могло быть развито с учетом других источников, даже не принадлежавших к составу Библии.²⁴² Терминология свидетельствует о том, что автор или авторы имели собственный современный им план строительства.²⁴³ Организация общественных отношений опирается на Пятикнижие, на Второзаконие в частности. Общий характер требований отличается большим ригоризмом, что свойственно литературе сектантов. Интересен способ, каким апокрифическая Тора отменяет закон действительной Торы, формально не вступая с ней в противоречие. Пример, сообщаемый Йадином, касается постановления о браке с пленницей. Согласно Второзаконию, пожелавший жениться на захваченной пленнице должен привести ее к себе в дом и выждать месяц, пока она не совершит обрядов оплакивания своей погибшей родни, после чего владелец может сделать ее своей женой (Deut XXI, 10—13). Халака храмового устава назначает для траура семилетний срок,²⁴⁴ т. е. фактически устраняет возможность брака с иноземкой-иноверкой,²⁴⁵ неприемлемого для члена кумранской организации вообще. Здесь нет формальной отмены канонического положения: вариант коснулся лишь одного условия, изменив его количественно. Вероятно, при издании свитка обнаружится достаточное число случаев ревизии канона Пятикнижия в этом духе.

Расписание праздников, сообщаемое псевдоэпиграфом, полностью подтвердило теорию А. Жобер—С. Талмона об употреблении кумранцами солнечного календаря системы, описанной в Кн. Юбилеев и в Кн. Эноха.²⁴⁶ Как видно из «Храмового свитка», помимо известных праздников общего иудейского календаря, ессеи праздновали День Нового Вина и День Нового Елея, один через 50 дней после другого. Праздник Нового Вина отмечался через 50 дней после Пятидесятницы (*šābū'ot* — МТ),²⁴⁷ связанной с принесением первинки урожая. Характер праздников указывает на земледельческое происхождение кумранского календаря.

Возвращаясь к вопросу об источниках, которые могли вызвать у автора апокрифа мысль о создании такого произведения, обращаем внимание на то, что Кн. Иисуса Навина XXIV, 26 сообщает, что Иисус Навин составил запись Торы Бога: «Иисус записал эти слова в книгу учения (или Закона) Божьего...». Между тем читателю Кн. Иисуса Навина известно из предшествующего рассказа, что Тора Моисея в это время уже существовала и существовала в записи, как вытекает из текстов Второзакония (I, 5; IV, 8—44; XVII, 18—19; XXXIII, 4) и из самой Кн. Иисуса (I, 7—8). О записи Торы прямо говорит Второзаконие XXVIII, 61, Книга Торы Моисеевой упоминается также в Кн. Царей (II Reg XIV, 6), в Кн. Неемии (Neh VIII, 1), и иногда она называется просто «книгой Торы» (II Reg XXII, 8, 11; Neh VIII, 3). Даже в том месте Кн. Неемии, где Закон назван «Книгой Торы Божией»,²⁴⁸ контекст вполне убеждает, что речь идет о Торе, преданием приписываемой Моисею,²⁴⁹ и что формулировка ее названия лишь указывает на ее божественное происхождение.

Несомненно это же имел в виду автор или редактор XXIV главы Кн. Иисуса Навина, однако контекст позволяет истолковать указанное место по-другому. Происхождение Пятикнижия, закона вообще, не связывается в библейской традиции с Иисусом Навином, традиция называет его *mēšāret Mōšeh* — «Служитель Моисея» (Ex XXIV, 13; XXXIII, 11; Num XI, 28; Jos I, 1), он лишь исполнитель, завершающий дело Моисея по распоряжению Йахве. Следовательно, записанный им текст, отличающийся от Торы Моисея, согласно буквальному восприятию начетчика, должен быть собственно Торой Бога или Торой Йахве. Последнее выражение характерно для канонических книг слепого периода.

Сейчас преждевременно уточнять перспективы, которые открывает науке новая рукопись. Ее существование доказывает, что ессеи кумранского круга действительно считали себя истинными преемниками Моисеева Израиля, для которых продолжает существовать откровение даже помимо Библии. Оно заключено не в устном предании, легенду о котором используют создатели Мишны для составления нового канона, должного удовлетворить современное им общество. Как нам кажется, полемика с фарисеями²⁵⁰ также оказала влияние на возникновение халакического апокрифа. Это был своеобразный полемический прием, имевший целью начисто устранить авторитет складывающейся в эту эпоху Мишны. Самое важное, с нашей точки зрения, сколько можно судить на основе предварительных сообщений, то, что новый источник бесспорно свидетельствует о наличии в кумранском обществе определенной реальной политической программы на будущее, усматривавшей реставрацию исконной царской власти и в то же время реставрацию теократии, тяготеющей к храмовому культу. Культ должен действовать с обновлением различных норм в новом храме, который очистит или заменит святилище, воздвигнутое и поддерживаемое Иродом и его преемниками.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Выражение восходит к тексту Jer XXXI, 30—31. См.: A. Dupont-Sommer. Nouveaux aperçus sur les Manuscrits de la Mer Morte. Paris, 1953, p. 90—91; P. Buis. La Nouvelle Alliance. VT, XVIII, N 1, 1968, p. 1—15. Проблемы «Завета» исследуют: A. Jaubert. La notion d'Alliance dans le Judaïsme aux abords de l'ère chrétienne. Paris, 1963; B. Gärtner. The Temple and the Community in Qumran and in the New Testament. Cambridge, 1965; O. Betz. The eschatological interpretation of the Sinai-Tradition in Qumran and in the New Testament. RQ, N 21, 1967 (далее: O. Betz. Sinai-Tradition), p. 89—107; L. Perlitt. Bundestheologie im Alten Testament. Neukirchen-Vluyn, 1969. (Монография поступила в распоряжение автора слишком поздно, чтобы быть использованной в полной мере). См. также библиографический обзор: Francesco Vattioni. Recenti studi sull'allenza nella Bibbia è nell'antico Oriente. Annali di Istituto Orientale de Napoli, Nuova Serie, v. XVII, fasc. 3, 1967, p. 181—226.

² О связи религии с социологическими идеями древневосточного общества применительно к Библии см.: E. A. Speiser. The biblical idea of history in its Common Near Eastern Setting. IEJ, v. 7, N 4, 1957, p. 201—216, особо 202—204.

³ Г. М. Лившиц. Классовая борьба в Иудее и восстание против Рима. Минск, 1957, стр. 58—66; V. Tcherikover. Hellenistic civilisation and the Jews. Translated by S. Applebaum. Philadelphia, 1959, p. 1—38, особо 1, 5, 21; A. Jaubert. La notion d'Alliance, p. 72—73; M. Hengel. Judentum und Hellenismus. Tübingen, 1969, passim.

⁴ Библиографические своды: Ch. Burchard. Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer, Bd. I, II. Berlin, 1959, 1965, N 1—4459; W. S. LaSor. Bibliography of the Dead Sea Scrolls 1948—1957. Pasadena, 1958. Общую установку см.: M. Burrows. More Light on the Dead Sea Scrolls. N. Y., 1958, Chapter III: Facts and Faith, p. 39—46, ср.: И. Д. Амузин. Рукописи Мертвого моря. Доклад по опубликованным работам, представленным на соискание ученой степени доктора исторических наук. Л., 1965, стр. 36—40.

⁵ Картины «Нового Иерусалима» (5Q 15) мы не присоединяем к указанным текстам как произведение явно эсхатологического характера.

⁶ См.: J. Hempel. Die Stellung des Laien in Qumrān. Qumran-Probleme, Vorträge des Leipziger Symposions über Qumran-Probleme vom 9. bis 14. Oktober 1961. Hrsg. von Hans Bardtke. Berlin, 1963. S. 193—215; C. H. Hunzinger. Beobachtungen zur Entwicklung des Disziplinarordnung der Gemeinde von Qumran. Ibid., S. 231—247; A. Kappelrud. Die aktuellen und die eschatologischen Behörden der Qumrangemeinde. Ibid., S. 259—268; W. Tyloch. Quelques remarques sur le caractère social de mouvement de Qumrān. Ibid., p. 341—351. Замечания Г. М. Лившица (Кумранские рукописи и их историческое значение. Минск, 1959, стр. 18; см. рецензию: К. Б. Старкова. Очерк о Кумране. ВДИ, 1961, № 4, стр. 147—148) об эксплуатации одних членов общины другими мы считаем необоснованными.

⁷ Особенно Апокалипсис (Откровение Иоанна Богослова); III Кн. Эзр.

⁸ Ср.: J. Carmignac. Le Docteur de Justice et Jésus-Christ. Paris, 1957, p. 11—20.

⁹ Срок поколения, согласно библейским представлениям, 40 лет. Продолжительность жизни в четыре тысячи лет или десятки тысяч лет подводит к идее личного бес-

смертия, но не представляет ее в чистом виде. В Библии преобладает понятие сохранения народа над понятием сохранения индивидуума. См.: S. W. Baron. A social and religious history of the Jews. 2 ed. N. Y., 1958 (далее — S. W. Baron. History), p. 9.

¹⁰ Знать закон — значит повиноваться ему. См.: A. Jaubert. La notion d'Alliance, p. 122; ср.: A. M. Denis. Les thèmes de connaissance dans le Document de Damas. Louvain, 1967, p. 8, n. 3—4.

¹¹ Deut V, 9—10 применяется к поведению будущих поколений: «Ибо Я, Йахве, Бог твой, Бог ревнивый, взыскивающий вину отцов на сынах, и на третьих, и четвертых поколениях у врагов моих, и творящий милость тысячам (поколений), любящих меня и блюдущих мои заповеди»; VII, 9: «Ты знаешь, что Йахве, твой Бог — есть Бог, Бог верный, блюдущий завет и милость любящим его и блюдущим его заповеди на тысячу поколений».

¹² J. T. Milik, F. M. Cross [и др.]. Le Travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân. RB, 63, 1965, p. 49—67; J. T. Milik. Dix ans de découvertes dans le Desert de Juda. Paris, 1957, p. 36; F. M. Cross. The ancient library of Qumran and modern biblical studies. N. Y., 1958, p. 52—79.

¹³ A. C. Welch. The Code of Deuteronomy. London, 1924, p. 203—206; A. Alt. Das Heimat des Deuteronomiums. In: Albrecht Alt. Kleine Schriften zur Geschichte des Volkes Israel, II. München, 1959, S. 250—275. (Статья написана в 1953 г.).

¹⁴ Общую сводку теории и литературы по вопросу см.: O. Eissfeldt. Einleitung in das Alte Testament. 2. völlig neubearbeitete Auflage. Tübingen, 1956, S. 202—209, 262—278. См. также: M. H. Segal. The Book of Deuteronomy. JQR, 48, 1957/58, p. 315—351; C. M. Carmichael. Deuteronomic laws, wisdom and historical traditions. JJSt, 12, N 2, 1967, p. 198—206.

¹⁵ Теорию Де Ветте—Велльгаузена, позднее Остеррейхера, Клостерманна, Вельхе, Альта и других см.: O. Eissfeldt. Einleitung, S. 202—205.

¹⁶ W. Staerk. Beiträge zur Kritik des Deuteronomiums. Inaugural-Dissertation. Leipzig, 1894; C. Steuernagel. Biblisch-theologische Untersuchung über die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes. Halle, 1895, S. 1—58; A. F. Puukko. Das Deuteronomium. Eine literarkritische Untersuchung. Leipzig, 1910, S. 93—147; J. Hempel. Die Schichten des Deuteronomiums. ZAW, 40, 1922, S. 161—255; O. Eissfeldt. Einleitung, S. 205—209. Теорию двух слоев текста Второзакония см.: Immanuel Levy. The Growth of Pentateuch. Bookmans Associates, 1955, p. 69—113. Краткое изложение: I. Levy. Dating of Covenant Code sections on humaneness and righteousness (Ex XXII, 20—26; XXIII, 1—9). VT, VII, N 3, 1957, p. 323—324.

¹⁷ Deut I, 1—5; IV, 1, 5, 10, 13—14, 45; V, 1, 5, 19, 24, 28; VI, 1; IX, 10; X, 1—5; XII, 1; XVII, 18; XXVII, 1—3, 8; XXIX, 19—20, 26, 28; XXX, 10; XXXI, 1, 9, 11—12, 26.

¹⁸ 18 списков происходят из пещеры 4Q (Le Travail d'édition, p. 56; P. W. Skehan. The biblical scrolls of Qumran and the text of the Old Testament. BA, XXVIII. N 3, 1965, p. 88). О популярности Deut у кумранцев см.: A. Jaubert. La notion d'Alliance, p. 50—51, 212—214; O. Betz. Sinai-Tradition, p. 90. О связи с Второзаконием в идеях и терминологии см.: A. M. Denis. Les thèmes de connaissance, p. 158—162.

¹⁹ Более значительные фрагменты из опубликованных текстов соответствуют главам и стихам масоретской версии Библии: VII, 15—24; VIII, 5—IX, 2; XXIV, 10—16; XXIX, 12—20; XXX, 19—XXXI, 6. Анализ извлечений из Второзакония во фрагменте сборника текстов из 4Q см.: H. Stegemann. Hinweis auf eine unedierte Handschrift aus Höhle 4Q mit Exzerpten aus dem Deuteronomium. RQ, N 22, 1967, p. 217—227. Это исследование указывает на своеобразие традиции записи Второзакония в Кумране.

²⁰ J. M. Ford. Can we exclude Samaritan influence from Qumran? RQ, N 21, 1967, p. 113.

²¹ G. Hölscher. Komposition und Ursprung des Deuteronomiums. ZAW, 40, 1922, S. 217—225; O. Eissfeldt. Einleitung, S. 252, 276—278; L'Hour. L'Alliance de Sichem. RB, 69, N 2, p. 174—178.

²² G. Hölscher. Komposition und Ursprung des Deuteronomiums, S. 228—229. В целом Второзаконие стремится раскрыть этико-гуманистический характер законов Торы. M. Weinfeld. The origin of the humanism in Deuteronomy. JBL, 80, pt. III, 1961, p. 242. См. также: C. M. Carmichael. Deuteronomic laws, wisdom and historical traditions, p. 198—200.

²³ Deut V, 7—18, ср. Ex XX, 2—17. См.: L'Hour. L'Alliance de Sichem. RB, 69, N 3, 1962, p. 353—354; G. Hölscher. Komposition und Ursprung des Deuteronomiums, S. 162; W. Beyerlin. Herkunft und Geschichte der ältesten Sinaitradition. Tübingen, 1961 (далее — W. Beyerlin. Sinaitradition), S. 76—78.

²⁴ Драйвер выделяет во Второзаконии по содержанию три составные части: историческую, законодательную и дидактическую (S. R. Driver. Deuteronomy. Edinburgh, 1895, p. II, XVII, XIX. Однако историческое повествование также подчинено этическим установкам композиции, см.: M. Weinfeld. The origin of the humanism in Deuteronomy, p. 242; C. M. Carmichael. Deuteronomic laws, wisdom and historical traditions, p. 200; W. Beyerlin. Sinaitradition, S. 188—191).

²⁵ G. Hölscher. *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, S. 162; L'Hour. *L'Alliance de Sichem*. RB, 69, N 3, p. 353—354.

²⁶ См.: W. Staerk. *Beiträge zur Kritik des Deuteronomiums*; A. M. Denis. *Les thèmes de connaissance*, p. 9.

²⁷ Редакторская обработка Второзакония стремится создать впечатление, что на Хориве народу были сообщены только Десять заповедей. Остальные законы открыты одному Моисею, и он передает их народу перед смертью, согласно этой версии. См.: O. Eissfeldt. *Einleitung*, S. 264—265; L'Hour. *L'Alliance de Sichem*; W. Beyerlin. *Sinaitradition*, S. 4—32; A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 44.

²⁸ См.: И. Велльгаузен. Введение в историю древнего Израиля. Перевод М. Н. Никольского. СПб., 1909, стр. 5, 352—362. Традиция принадлежит наиболее древним слоям Пятикнижия, см.: A. F. Puukko. *Das Deuteronomium*, S. 208; O. Eissfeldt. *Einleitung*, S. 200—201; L'Hour. *L'Alliance de Sichem*. RB, 69, N 3, p. 368; O. Betz. *Sinai-Tradition*, p. 89—90.

²⁹ *Midraš Tehillim*, Ps XXVIII, 1 в толковании взаимосвязи Израиля с Богом (Израиль — удел Бога, Бог — удел Израиля) опирается на Deut XXXII, 9. См.: A. Wünsche. *Midrasch Tehillim oder haggadische Erklärung der Psalmen*. Trier, 1892.

³⁰ Вопрос о сложности композиции вводных частей Второзакония с его двойным или тройным вступлением к законодательной части (главы XII—XXVI), а также об истории текста IV, 1—40 мы оставляем в стороне, поскольку идеологи Кумрана несомненно весь текст паренезы воспринимали как единое целое.

³¹ Ср.: *Midraš Tehillim*, Ps XXVIII, 2.

³² См.: G. von Rad. 1) *Deuteronomium-Studien*. Göttingen, 1948. *Einleitung*; 2) *Das Gottesvolk in Deuteronomium*, passim; 3) * *Die Theologie des Alten Testaments*, I. Göttingen, 1958, S. 136—137; L'Hour. *L'Alliance de Sichem*. RB, 69, N 2, p. 178—181; A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 43—48, 55, 122; A. M. Denis. *Les thèmes de connaissance*, p. 94; S. W. Baron. *History*, I, p. 3.

³³ Ср. Deut XXX, 1—10; Jer XXXI—XXXIV. О связи с историческими обстоятельствами пленения и после пленного периода см.: P. Buis. *La Nouvelle Alliance*, p. 13—14.

³⁴ И. Велльгаузен. Введение в историю древнего Израиля, гл. VII, стр. 199—260, особо стр. 200—203.

³⁵ См.: A. Dupont-Sommer. 1) *Aperçus préliminaires sur les Manuscrits de la Mer Morte*. Paris, 1950, p. 76; 2) *Les Ecrits esséniens découverts près de la Mer Morte*. Paris, 1959, p. 91, n. 2; Th. Gaster. *The Dead Sea Scriptures in english translation*. N. Y., 1956, p. 4; W. Beyerlin. *Sinaitradition*, p. 165—171, 188—190; Fr. Nötscher. *Gotteswege und Menschenwege in der Bibel und in Qumran*. Bonn, 1958, S. 76—77; A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 234—235. Рассматривая это явление, исследователи связывают его в первую очередь с пророческой проповедью и объясняют в плане эсхатологических представлений. См.: O. Betz. *Sinai-Tradition*, p. 89—90.

³⁶ МТ: *maḥāneh*, *maḥānōt* (мнж. число) — стан, лагерь. CD упоминает *maḥāneh* как местопребывание общины 14 раз; 1Q Sa — один раз во мнж. числе; 1Q М использует слово 13 раз для обозначения военного лагеря (2 раза применительно к войску киттиев; 1Q М XVI, 2; XVIII, 4). См. также отрывок гимна — DJD, I, p. 133, № 31, 2, строка 3. 2Q 21 упоминает стан Моисея в пустыне — DJD, III, p. 80, pl. XV, 4.

³⁷ *rosēy'abot* — 1Q Sa I, 16, 23—24, 25; II, 16; 1Q M II, 3, 7; III, 4.

³⁸ Схема идеального построения общества с его административным возглавлением изображена в 1Q Sa. Источник ее — Deut I, 15; XVI, 18; XXIX, 9—10; Jos XXIII, 2; XXIV, 1; ср. I Chron XXVII, 1; XXVIII, 1. *'edāh* в смысле «собрание», «конгрегация» в кумранской литературе термин «почти юридический» (A. M. Denis. *Les thèmes de connaissance*, p. 164). Напротив, бытовое понимание слова в смысле «толпа», «отряд», «сборище» в I Кн. Маккавеев см.: R. Meyer. *Tradition und Neuschöpfung in antiken Judentum*. Berlin, 1965, S. 16, Anm. 3.

³⁹ См.: Y. Yadin. *Ha-Megilloth ha-genuzoth mi-midbar Yehudah*. 2-е изд. Yerušalayim—Tel-Aviv, 1958, p. 157; M. Delcor. *Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damās et de Qumrān*. RB, 61, 1954, p. 533—553, особо 536—539; H. H. Rowley. *The Zadokite Fragments and the Dead Sea Scrolls*. Oxford, 1952, p. 67—69; A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 30—31, 113—116 («Память о возобновлении девтеронимического завета глубоко жила в благочестивых людях маккавейского времени»). См. также: O. Betz. *Sinai-Tradition*, p. 89; E. Sutcliffe. *The Monks of Qumran as depicted in the Dead Sea Scrolls*, p. 91. Странствие в пустыне как «золотой век» см.: E. A. Speiser. «People» and «Nation» of Israel. JBL, 79, pt. II, 1960, p. 162 на основании Hos II, 16; XII, 10.

⁴⁰ См.: A. M. Gasov-Ginzberg. *The structure of the army of the Sons of Light*. RQ, 18, 1965, p. 163—176. Об устойчивости в предании древних общественных отношений и реалий см.: E. A. Speiser. *The biblical idea of history*, p. 212—214.

⁴¹ Как самоназвание секты выражение не встречается. Обновление народа отмечается по линии нового союза с Богом, и «Израиль» применяется к иудеям в Кн. Эзры и Неемии в обычных отношениях, для посторонних — «иудеи», «Иуда», при обращении

к Богу — Израиль, например: Neh I, 2, 6; II, 10; IV, 4, 6, 10; V, 1; VI, 6; VIII, 1; IX, 1; XIII, 3, 17—18.

⁴² Прототипом «Нового Завета» кумранцев является Завет на Синае, но в основе последнего также лежит древний семитский обычай заключения договора между племенами или государствами, свидетельства этому многократно подтверждались археологическими раскопками в Угарите, Нузи, Мари, Алахе и др. См.: G. Widengren. King and Covenant. JSemSt, II, N 1, 1957, p. 1—32; G. E. Mendenhall. Law and Covenant in Israel and the Ancient Near East. BA, XVII, N 2, 1954, p. 26—46; N 3, p. 49—76; M. Weinfeld. Deuteronomy — the present state of inquiry. JBL, 86, pt. III, 1967, p. 249—262; J. Malfroy. Sagesse et Loi dans le Deuteronomie. VT, XI, N 1, 1965, p. 49—65.

⁴³ Хельшер указал на то, что термин *bērīt* особенно характерен для Второзакония. Отнесение его к Декалогу и связи последнего с формами заключения союза, свойственными народам Ближнего Востока в II тысячелетии до н. э., см.: W. Beyerlin. Sinai-tradition, S. 59—78. *Obērīt* — *diathèkè* в иудаизме и раннем христианстве см.: A. Jaubert. La notion d'Alliance, p. 311—315; также: L. Perlitt. Bundestheologie im Alten Testament, Einleitung, S. 2—6.

⁴⁴ Русское слово «завет», в отличие от франц. и англ. *alliance*, нем. *Bund*, подчеркивает значение божества как активной стороны «союза». *Bērīt* без прилагательного *hādāšah*, но явно со значением обновления отношения между Богом и «истинным Израилем» встречается многократно в важнейших документах Кумрана. По подсчету А. Жобер, слово употребляется в CD 39 раз, 1Q S — 32, 1Q H — 24. Столь же часто оно лишь в Кн. Юбилеев (см.: A. Jaubert. La notion d'Alliance, p. 89, 111, 117).

⁴⁵ O. Betz. Sinai-Tradition, p. 91—92, 97.

⁴⁶ Завет с Авраамом занимает видное место в произведениях иудейской и раннехристианской литературы. В то же время предание о нем (Gen XV) отражает разные традиции с различным историческим содержанием, см.: H. Cazelles. Connexions et structure de Gen XV. RB, 69, N 3, 1962, p. 321—343; A. Jaubert. La notion d'Alliance, p. 27—31; A. M. Denis. Les thèmes de connaissance, p. 23, n. 5. В Мишне — см.: E. Sjöberg. Gott und die Sünder im palästinischen Judentum nach dem Zeugnis der Tannaiten und der apokryphisch-pseudepigraphischen Literatur. Stuttgart, 1939, S. 42—55.

⁴⁷ Ex XXIV, 12; XXXI, 18; XXXII, 15—16. См.: W. Beyerlin. Sinai-tradition, S. 76. По версии «Книги Завета», закон уже существует и написан самим Богом к тому моменту, когда он дает скрижали Моисею (Ex XXIV, 4, 7; XXXIV, 1, 28—29). Ср.: Deut IX, 9—18; X, 1—5. См.: L'Hour. L'Alliance de Sichem. RB, 69, № 3, p. 353—354. С. Либерманн обратил внимание на то, что, согласно мидрашу к Песни Песней (II, 3), закон, открытый Моисею, был оглашен лишь в скинии Завета (*S. Lieberman. Hellenism in Jewish Palestine. N. Y., 1950, p. 200, n. 5).

⁴⁸ При этом *gērīm* также обязаны соблюдать Закон (Тору) (Deut XXXI, 12). Одно из главных стремлений Второзакония — обеспечить в обществе защиту интересов отдельного человека, притом такого, чьи средства защиты ограничены (вдова, сирота, поселенец). Авторы законодательства фактически не занимались ущербом, наносимым имуществу. Два закона, трактующие о нарушении собственности — передвижение межевых знаков и о полноте меры и веса (Deut XIX, 14; XXV, 13—16), — связаны, по-видимому, также с сакральными требованиями. См.: M. Weinfeld. The origin of the humanism in Deuteronomy, p. 244; C. M. Carmichael. Deuteronomic laws, wisdom and historical traditions, p. 200—206.

⁴⁹ A. Klostermann. Der Pentateuch. Leipzig, 1893, S. 124.

⁵⁰ Там же, стр. 123—124 (гипотеза о связи с канвой Кн. Числ.).

⁵¹ О выделении идеи обетования в Завете см.: A. Jaubert. La notion d'Alliance, p. 43. О распространении священных законов на иудеев диаспоры и на простой народ в Палестине при Маккавеях см.: R. Meyer. Tradition und Neuschöpfung in antiken Judentum, S. 19—23.

⁵² Значение перехода через Иордан особенно подчеркнуто эпизодом постройки жертвенника, который служит памятником для колен Рувима, Гада и половины колена Манассии (Jos XXII, 10—29, особенно стих 25). Пребывание этих колен в Заиорданье ставило под сомнение обязательность для них «служения Йахве» и «доли в нем» (стих 27).

⁵³ Или редактора. См.: G. Hölscher. Komposition und Ursprung des Deuteronomiums, S. 162; ср.: A. Alt. Das Heimat des Deuteronomiums, S. 253, Anm. 3. Согласно Клостерманну, эта часть Второзакония, как и заключительные главы XXIX—XXXI, — произведение времени царя Иосии, обрамляющее собственно Второзаконие (A. Klostermann. Der Pentateuch, S. 117, 122—123).

⁵⁴ См.: L. Hour. L'Alliance de Sichem. RB, 69, N 3, p. 365—366; M. Sekine. Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia. VT, IX, 1959, p. 47—48.

⁵⁵ Заключение мысли: VI, 24—25. По мнению А. Жобер, эти слова Моисея формулируют идею необходимости постоянно возобновлять Завет (A. Jaubert. La notion d'Alliance, p. 216, n. 358). Самый акт исхода — прообраз жизненного пути для каждого иудея (Fr. Nötscher. Gotteswege und Menschenwege, S. 123).

⁵⁶ И. Велльгаузен. Введение в историю древнего Израиля, стр. 5.

⁵⁷ Jos XXIV, 25. Пример Завета, в котором принесение клятвы выдвигается на первое место, см.: A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 49—50; L'Hour. *L'Alliance de Sichem*.

⁵⁸ Jos XXIV, 25—27. Знаком свидетельства служит большой камень под дубом, ср. Jos VII, 30—35. О связи этой главы с Второзаконием и традицией Завета на Синае см.: L'Hour. *L'Alliance de Sichem*. RB, 69, № 2, p. 178—183. О значении представительства вождя см.: G. Widengren. *King and Covenant*; M. Sekine. *Davidsbund und Sinaibund*; W. Beyerlin. *Sinaitradition*, S. 91—94, 22—23.

⁵⁹ L'Hour. *L'Alliance de Sichem*. RB, 69, N 2, p. 161—184; W. Beyerlin. *Sinaitradition*, S. 21—32; A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 31—51.

⁶⁰ 'et kol-šibṭey Yiśrā'el (Jos XXIV, 1). В других местах народ обозначается термином ha-ām, kol ha-ām (Jos XIV, 2, 16, 19, 21, 22, 24, 25, 27, 28). Наименование Yiśrā'el появляется в заключение в 31-м стихе. О выражении Yiśrā'el и 'iš Yiśrā'el для обозначения народности во Второзаконии см.: P. Buis. *La Nouvelle Alliance*, p. 3, n. 1. Оно передает (traduit) ностальгию по единству народа (A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 30, n. 10. См. также: E. A. Speiser. «People» and «Nation» of Israel, p. 157—163).

⁶¹ bē-sēpher tōrat Mōšeh, согласно Jos XXIII, 6, ср. VIII, 32, 34—35. В гл. XXIV tōrat Mōšeh не упоминается.

⁶² O. Eissfeldt. *Einleitung*, S. 305—306.

⁶³ 'āšer bē-'ēber ha-nāḥar, т. е. за Евфратом.

⁶⁴ Тот же выбор от имени своего дома заявляет Маттафия (I Макк II, 19—20).

⁶⁵ Об интерпретации значения камней свидетельства в эпоху Кумрана см.: O. J. F. Seitz. *What do these stones mean?* JBL, 79, pt. III, 1960, p. 247—254.

⁶⁶ Для «Дамасского Документа» особенно характерна идея осуждения прошлого: CD I, 1—4, 8—9, 15—21; II, 1; III, 1, 4—12; V, 11—13; VIII, 1—2; 1 Q S I, 1—2, 5—8, 16—17, 22—26 (обряд отречения от грехов); III, 8—9. Для «Устава» типично осуждение «нечестивых» настоящего времени, идея полного разрыва с современниками, находящимися вне общины: 1Q S V, 10—13, 17—19; VI, 14—15; VIII, 13. Ср. также 1Q pHab V, 3—6. На эту сторону идейных и литературных связей CD и 1Q S обратил внимание Делькор (M. Delcor. *Contribution à l'étude de la législation des sectaires de Damàs et de Qumrân*. RB, 61, 1954, p. 533—553; 62, 1955, p. 60—75; J. Hempel. *Die Texte von Qumran in der heutigen Forschung*. Göttingen, 1961, S. 249—250). Ср. Дан IX, 4—19; Энох LXXXIX, 73; XC, 28 (M. Hengel. *Judentum und Hellenismus*, S. 328—329).

⁶⁷ 1Q H IV, 34. S. Holm-Nielsen. *The Thanksgiving Psalms*. Aarhus, 1960, p. 276.

⁶⁸ 4Q Dib Ham. M. Baillet. *Un recueil liturgique de Qumrân*. Grotte 4: «Les Paroles des Luminaires». RB, 68, N 2, 1961, p. 195—250, tabl. XXIV—XXVIII. Условное обозначение предложено там же (p. 195, n. 2). Уточнения и исправления к тексту см.: K. G. Kuhn (unter Mitarbeit von U. Müller, W. Schmücker und H. Stegemann). *Nachträge zur Konkordanz zu den Qumrantexten*. RQ, N 14, 1963, p. 163, 166—169; M. Baillet. *Remarques sur d'édition des «Paroles des Luminaires»*. RQ, N 17, 1964, p. 23—42.

⁶⁹ M. Baillet. *Un recueil liturgique*, p. 249—250. Одну из частей Байе датирует первой половиной II в. до н. э. (p. 247). Весь список принадлежит к старейшим палеографическим памятникам кумранской литературы. Леманн относит его к произведениям ортодоксального иудаизма на основании сходства с молитвой жанра Taḥānūn («Моление») и датирует также II в. до н. э. (M. R. Lehmann. *A re-interpretation of 4Q Dibrê ham-Me'oroth*. RQ, N 17, 1964, p. 106—110).

⁷⁰ Фрагменты 1—2 4Q Dib Ham. См.: M. Baillet. *Un recueil liturgique*, p. 196—197.

⁷¹ Ср. выводы М. Байе (M. Baillet. *Un recueil liturgique*, p. 249—250).

⁷² Иден Девтеро- и Тритто-Исайи (послепленный период), цитаты и заимствования см.: M. Baillet. *Un recueil liturgique*, p. 246.

⁷³ По определению Байе, памятник представляет «реликт хасидейского благочестия маккавейской эпохи» (M. Baillet. *Un recueil liturgique*, p. 250). Важность памятника для суждения об идеологии хасидеев см.: A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 115, n. 77.

⁷⁴ M. Baillet. *Un recueil liturgique*, p. 246—248.

⁷⁵ Ср. 1Q S I, 3; V, 8; CD V, 17—VI, 1. В «Уставе» и «Дамасском Документе» обращение к Торе Моисея — условие спасения (CD XV, 9, 12; XVI, 1—2, ср. 1Q S V, 8).

⁷⁶ M. Baillet. *Un recueil liturgique*, p. 250; K. G. Kuhn. *Nachträge zur Konkordanz zu den Qumrantexten*, p. 168.

⁷⁷ «confession nationale» (M. Baillet. *Un recueil liturgique*, p. 248), ср. с текстом taḥānūn M. R. Lehmann. *A re-interpretation of 4Q Dibrê ham-Me'oroth*, p. 107—109). Текст указывает на существование клятвы завета у хасидеев, см.: A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 114—115, n. 77. О выделении хасидеев в особую группу иудаизма см.: R. Meyer. *Tradition und Neuschöpfung in antiken Judentum*, S. 17—19.

⁷⁸ Об историческом аспекте легенды об Аврааме см.: H. Cazelles. *Connexions et structure de Gen XV*, p. 321—349.

⁷⁹ Deut V, 3—4. Этих условий не мог предвидеть автор Второзакония с его угрозой «служить чужим богам в чужой земле» (Deut IV, 27—28; XXVIII, 36, 64; XXIX, 27). То же в пророческой проповеди допленного периода, см.: A. Alt. *Das Heimat des Deuteronomiums*, S. 266—273; H. Gressmann. *Josia und das Deuteronomium*. ZAW, 42, 1924, S. 314—321, 331; P. Buis. *La Nouvelle Alliance*, p. 14; R. B. Y. Scott. *Priesthood, prophecy, wisdom and the knowledge of God*. JBL, 80, pt. 1, 1961, p. 8; E. Gerstenberger. *The woe-oracle of the Prophets*. JBL, 81, pt. III, 1962, p. 254—258; W. Brueggemann. *Amos IV, 4—13 and Israels Covenant worship*. VT, XV, N 1, 1965, p. 6—10.

⁸⁰ См.: S. W. Baron. *History*, I, p. 212—249; V. Tcherikover. *Hellenistic civilisation and the Jews*, p. 152—174; R. Meyer. *Tradition und Neuschöpfung in antiken Judentum*, S. 17—18. О привлекательности эллинской культуры для некоторой части иудеев и отражении этого в книгах Маккавеев см.: A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 72; M. Hengel. *Judentum und Hellenismus*, S. 135.

⁸¹ Отсюда распространение института синагог в ортодоксальном иудаизме. См.: S. W. Baron. *History*, I, p. 132—133. Для того чтобы установить нормы культового закона, Эзра и Неемия опирались на полномочия, предоставленные им царями ахеменидской династии, в отдельных случаях они прибегали даже к насилию. См.: Ezr VII, 25—26; Neh V, 14; XI, 22—24; XIII, 6—8, 11—13, 25.

⁸² L'Hou. *L'Alliance de Sichem*. RB, 69, N 3, p. 368; W. Beyerlin. *Sinaitradition*, S. 165—171. Выражением благодарности является принятие Десяти заповедей (W. Beyerlin. *Sinaitradition*, p. 165, ср. p. 80—84). То же в идеологии Кумрана, см.: G. Molin. *Die Söhne des Lichtes*. Wien—München, 1954, S. 137—138. Позднейшее представление о даровании Закона на Синае всем народам земли, которые также приходят к горе, но Закона не принимают, отражено в мишнаидском предании. См.: F.-M. Braun. *Les Testaments des XII Patriarches et le problème de leur origine*. RB, 67, N 4, 1960, p. 546—547.

⁸³ В отличие от 1Q Н все молитвы обращаются от 1-го лица множ. ч. — «мы»... «нас».

⁸⁴ Р. Киттель. *История еврейского народа*, т. I. Пгр., 1915, стр. 169—170; ср.: A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 43.

⁸⁵ C. E. Mendenhall. *Law and Covenant in Israel*, p. 49—76; H. Cazelle. *Connexions et structure de Gen XV*; O. Eissfeldt. *Einleitung*. 3. Aufl. 1961, S. 234.

⁸⁶ Завет покоится на верности закону (A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 122). См. также: O. Betz. *Sinai-Tradition*, p. 89—92. О влиянии формы реальных документов-договоров см.: G. M. Tucker. *Covenant forms and contract forms*. VT, XV, N 4, 1965, p. 487—503; P. Buis. *Les formulaires d'alliance*. VT, XVI, N 4, 1966, p. 396—411.

⁸⁷ Особенно выразительно Deut X, 14—15. Все эти тексты входят в состав девтерономической редакции, обрабатывающей основной текст. О связи законодательства с исторической традицией см.: W. Beyerlin. *Sinaitradition*, S. 188—191; R. E. Clements. *Deuteronomy and the Jerusalem cult-tradition*. VT, XV, N 3, 1965, p. 300—312.

⁸⁸ G. Molin. *Die Söhne des Lichtes*, S. 121—124; K. Schubert. *Die Gemeinde vom Totem Meer*. Англ. перевод: K. Schubert. *The Dead Sea Community*. London, 1959, p. 59—61 (все ссылки даются на английский перевод); M. Delcor. *Recherches sur un horoscope provenant de Qumrân*. RQ, N 20, 1966, p. 533—534.

⁸⁹ По определению Хуппенбауера, дуализм кумранской общины относительный, этико-космический (*H. Huppenbauer. *Der Mensch zwischen zwei Welten. Der Dualismus der Texte von Qumran*. Zürich, 1959, S. 113 (на основании рецензии: H. Michaud, RQ, N 2, 1958, p. 59—60). В исследованиях о дуалистической концепции доктрины преобладает идея абсолютного предопределения, лишаящая человека возможности выбора. См.: J. Licht. *An analysis of the Treatise of the Two Spirits in DSD. Scripta Hierosolymitana*, IV, 1958, p. 88—98; D. Flusser. *The Dead Sea Sect and the pre-Paulinic Christianity*. Ibid., p. 215—266, особо 219—222. Новая точка зрения, усматривающая возможность выбора между добром и злом, отсюда ослабление идеи абсолютного предопределения в судьбе человека, см.: P. Wernberg-Möller. *A reconsideration of the Two Spirits in the Rule of the Community (1Q Serek III, 13—IV, 26)*. RQ, N 11, 1961, p. 413—441 (там же литература по вопросу). Те же выводы см.: M. Treves. *The Two Spirits of the Rule of the Community*. RQ, N 11, p. 449—452; J. Pryke. «Spirit» and «Flesh» in the Qumran Documents and some New Testaments Texts. RQ, N 19, 1965, p. 345—346; A. Marx. *Y-a-t-il une prédestination à Qumran?* RQ, N 22, 1967, p. 163—181. Последний автор усматривает в соответствующих текстах выражение идеи благодати и противопоставление ей человеческого бессилия.

⁹⁰ Наиболее полно и показательно формулирует 1Q S I, 1—18; V, 1—11. О резкой границе между ними и остальным миром см.: J. Maier. *Die Texte vom Toten Meer*, I. *Einführung*, S. 11, 14.

⁹¹ M. Treves. *The Two Spirits*, p. 451; D. Flusser. *The Dead Sea Sect and the pre-Paulinic Christianity*, p. 246—263.

⁹² 1Q S IV, 18—23; 1Q H III, 18; VI, 12—13, 29—30; XI, 22—27; XIV, 16; фр. V, 4—7; 4Q Document II, fr. 1—J. M. Allegro. Some unpublished fragments of pseudepigraphical literature from Qumran Fourth Cave. *ALUOS*, IV, 1964, p. 4. Согласно Лихту, Флюссеру и др., активное начало всецело со стороны Бога. См.: J. Licht. An analysis of the Treatise of the Two Spirits in *DSD*, p. 93—96; O. Flusser. The Dead Sea Sect and the pre-Paulinic Christianity, p. 222—227. Более резко выражает эту идею Хольм-Нильсен на основе изучения 1Q H: «Идея человека как достойного творения Бога... попросту не появляется в Hodayot» (S. Holm-Nielsen. *Hodayot. Psalms from Qumran*. Aarhus, 1960, p. 277).

⁹³ «От Бога знаний (= Бога Всезнающего) все сущее и должное быть» (1Q S III, 15—16). См. также: J. Licht. An analysis of the Treatise of the Two Spirits in *DSD*, p. 91, п. 9.

⁹⁴ R. Bruce. Biblical exegesis in the Qumran Texts. Haag, 1959, p. 15—17; M. Delcor. Contribution à l'étude de la législation des sectaires. *RB*, 62, 1955, p. 69—75. Термин *pēšer* встречается в Библии один раз (Eccl VIII, 1) в значении «смысл». Глагольный вид того же корня употребляется в Кн. Даниила. В Gen XL, 5, 8, 13, 18; XLI, 11 встречается родственный глагол *pātar* и производное от него существительное **pittārōn* (*pitrōn*—st. cstr.)—«объяснение»; «истолкование (снов)». См.: R. Bruce. Biblical exegesis, p. 7—8; M. Delcor. Contribution à l'étude de la législation des sectaires, p. 70—71; K. Elliger. Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer. Tübingen, 1953, S. 118—119; И. Д. Амусин. Кумранские комментарии. ВДИ, 1968, № 4, стр. 94—96.

⁹⁵ Deut IV, 29; XVII, 9; Ezr VII, 10; I Chron XV, 13; XXVIII, 8 (мы ограничиваемся наименьшим числом примеров). В этом же смысле повсеместно у пророков и в Псалмах.

⁹⁶ О термине и его носителе в связи с проблемой роли Праведного Наставника см.: M. Burrows. 1) The Dead Sea Scrolls, p. 162—185; 2) More Light, p. 204—218.

⁹⁷ G. Molin. Die Söhne des Lichtes, S. 150—151; M. Delcor. Contribution à l'étude de la législation des sectaires. *RB*, 61, 1954, p. 551—553; 62, 1955, p. 60—66. Об интересе к личности Иисуса Навина в кумранской среде говорят открытые в 4-й пещере «Псалмы Иисуса» (Le Travail d'édition des fragments manuscrits de Qumrân, p. 65). О связи Иисуса Навина с деятельностью Моисея в традиции после пленного периода см.: J. Bourke. Le Jour de Yahvé... *RB*, 66, N 2, 1959, p. 197—198.

⁹⁸ R. de Vaux. L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte. London, 1961, p. 67—73, 101—104. Анализ географического положения Хирбет-Кумрана в свете древних источников см.: J. P. Audet. Qumran et la notice de Pline sur les esséniens. *RB*, 68, N 3, 1961, p. 346—387; E. M. Laperrousaz. «Infra hos Engadda». Notes à propos d'un article récent. *RB*, 69, N 3, 1962, p. 369—380; Ch. Burchard. Pline et les esséniens. A propos d'un article récent. *RB*, 69, N 4, 1962, p. 533—569. Мы разделяем мнение Бурхарда и Лаперузаса о тождестве Хирбет-Кумрана с есеейскими поселениями, описанными Плинием, но полагаем, что могли быть филиальные общежития, в том числе и у Хацафона.

⁹⁹ *yam ha-melaḥ*—Gen XIV, 3; Jos XII, 3; XV, 2. Jos XII, 3 сообщает еще одно название для него: *yam ha-'ārābāh*—«Степное море». Согласно указанным местам Кн. Иисуса, это восточный предел Иудейской земли. «Великое Соленое море» 1Q Gen Ароср (XXI, 16)—это Средиземное море. См.: N. Avigad and Y. Yadin. A Genesis Apocryphon. Jerusalem, 1956, стр. 26—27 евр. пагинации.

¹⁰⁰ R. de Vaux. 1) Fouilles de Khirbet-Qumrân. *CRAI*, 1955, p. 380; *RB*, 63, 1956, p. 537—538; 2) L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte, p. 4, 86.

¹⁰¹ Связь обновления Завета, откровения Закона с пребыванием в пустыне отмечалась в кумрановедческой литературе неоднократно, прежде всего на основе Jes XL, 1—2 (1Q S VIII, 13—14); Ez XX, 35—37—Deut IV, 27—30. См.: A. Jaubert. La notion d'Alliance, p. 234—235. Ср.: R. Houston Smith. Exodus typology in the Fourth Gospel. *JBL*, 81, pt. IV, 1962, p. 329—342. По преданию, Эзра также получил откровение на Хориве (III Эзр II, 33). См. также: A. M. Denis. Les thèmes de connaissance, p. 76. Реальная географическая среда воздействует на литературу Кумрана так же, как традиции иудейской литературы.

¹⁰² Вопрос об отношении к Иерусалимскому храму сразу стал одним из наиболее спорных в изучении кумранского движения. Открытые в 1954 г. сосуды с останками животных некоторые относили к следам жертвоприношений (R. de Vaux. L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte, p. 10—12). Дель Медико усматривает в них следы заупокойного культа при некрополе, каковым он считает Хирбет-Кумран: H. E. Del Medico. L'Enigme des Manuscrits de la Mer Morte. Paris, 1957. К решению проблемы обычно привлекается также дискуссионное место 1Q S IX, 4—5. В раскопках главного зала предположительно был открыт жертвенник, см.: S. H. Steckoll. The Qumran sect in relation to the Temple of Leontopolis. *RQ*, 21, 1967, p. 55—69. Сообщение о находке жертвенника опровергнуто Де Во в приложении к статье: M. Delcor. Le Temple d'Onias en Egypte. *RB*, 75, N 2, 1968, p. 204. См. также: J. Carmignac. L'utilité et l'inutilité des sacrifices sanglants dans la «Règle de la Communauté». *RB*, 62, 1956, p. 524—532.

¹⁰³ Deut XII, 1—11; I Sam VII, 1—13; I Reg V, 17—19; VIII, 59—61 (где подчеркивается последнее обстоятельство); II Reg XXI, 7—8.

¹⁰⁴ Мнение Гастера, которому следуют Барроус, Сатклиф и др. См.: M. Burrows. *More Light*, p. 220—227.

¹⁰⁵ При этом осмысляемое пророком как карательная мера, как неизбежное зло. См.: H. Gottlieb. *Amos und Jerusalem*. VT, XVII, N 4, 1967, p. 430—463; W. Bruggemann. *Amos IV*, 4—3, p. 6—10.

¹⁰⁶ Перенесение названия «Израиль» на Иудею задолго до возникновения кумранской общины встречается у Исаяи уже после сиро-эфраимитской войны (M. Sekine. *Dauidsbund und Sinaibund*, p. 47).

¹⁰⁷ Идея «Нового Завета» с лучшей частью народа была высказана в самый момент крушения иудейского государства в 586 г. до н. э. Иеремия развивает идею Исаяи об «обращении остатка» народа. См.: И. Г. Франк-Каменецкий. Пророк Иеремия и борьба партий в Иудее. Сб. «Религия и общество», Л., 1926, стр. 60—82; M. Sekine. *Dauidsbund und Sinaibund*; P. Buis. *La Nouvelle Alliance*.

¹⁰⁸ CD III, 13—15; V, 2—5, последний текст доказывает, что ha-nigleh имеет в виду Пятикнижие Моисея, основу канона; CD XV, 12—13; 1Q S V, 8—12; VIII, 1—2, 15—16. nistārōt — законы, недоступные «Израилю» без руководства посвященных, как видно из CD III, 13—14, 1Q S V, 11—12. Ср.: Deut XXIX, 28.

¹⁰⁹ yōm ha-kippūrim (MT) упоминается 1Q pHab XI, 4—8, как день появления с враждебной целью Нечестивого Жреца. Специальная молитва tehillah le-yom ha-kippūrim обнаружена среди фрагментов молитвенника в 1-й пещере (DJD, I, p. 153, № 34 bis). Другие тексты Кумрана, связанные с обрядами «Дни Очищения», см.: M. R. Lehmann. «Yom kippur» in Qumran. RQ, N 9, 1961, p. 117—124, особо 121—124.

¹¹⁰ «Весь этот обряд обновления завета непосредственно внушен главами 27—30 Второзакония» (Les Textes de Qumran traduits et annotés par J. Carmignac et P. Guibert [I], Paris, 1961, p. 13, 25, n. 1).

¹¹¹ Спорны детали, включенные в описание Deut XXVII. Увещания XXVIII—XXXI связаны с пророческой проповедью, подготовившей почву для принятия Второзакония. См.: O. Eissfeldt. *Einleitung*, S. 205—209; M. Weinfeldt. *Deuteronomium*; L'Hour. *L'Alliance de Sichem*. RB, 69, N 2, p. 161—182. Заключение Завета посредством клятвы выделяется Jos XXIV, 15, см.: W. Beyerlin. *Sinaitradition*, S. 76—78; A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 49—51, 212—213 (там же литература по вопросу). Закон должен включать проклятие как угрозу самому существованию Израиля (R. E. Clements. *Deuteronomy and the Jerusalem cult-tradition*, p. 311; St. Gewirtz. *West-Semitic courses and the problem of origins of Hebrew law*. VT, XI, N 2, 1961, p. 137—158; E. Gerstenberger. *The woe-oracle of the Prophets*, p. 254—258).

¹¹² 1Q S I, 14—18: «...и не отступать ни в едином из слов Бога..., и не уклоняться от законов Его правды, идя направо и налево..., делать все, как Он приказал, и не отступать от него ни из-за какой боязни или ужаса и испытания, бывающих при власти Велиала». Ср.: Deut XXX, 1—2, 8.

¹¹³ О связи идеи суда и искупления грехов, переход от суда Йахве к милости в после пленном периоде см.: H. W. Hertzberg. *Entwicklung des Begriffes מִשְׁפָּט* im AT. ZAW, 40, 1922, S. 68.

¹¹⁴ CD XIII, 1—6; XIV, 2—8; 1Q S V, 1—3, 8—9; VI, 3—5, 8—9, 19; II, 19—21; 1Q, Sa I, 24; II, 18—20; 1Q Sb III, 16/22—22/26; IV, 12—14. Руководящая роль жрецов видна в 1Q M, но там жрецы — неизменно исполнители ритуала: 1Q M II, 1; VII, 8—9, 11—14; X, 2; XV, 4, 6; XVI, 11; XVIII, 5 и др. О роли жречества в хранении и передаче традиции заключения Завета см.: W. Beyerlin. *Sinaitradition*, S. 4—8. Кн. Юбилеев также первое место в поддержании Завета отводит жрецам. См.: A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 36—42, особо прим. 25; R. B. Y. Scott. *Priesthood, prophecy, wisdom and the knowledge of God*, p. 1—6.

¹¹⁵ См.: H. W. Hertzberg. *Entwicklung des Begriffes מִשְׁפָּט* im AT, II. ZAW, 41, 1923, S. 16; G. Hölscher. *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, S. 193. Теократический характер и направленность Второзакония особенно отчетливо показывает Хёльшер (S. 191—198, 251—253). Связь жреческой идеологии Второзакония с Заветом Левия и специфически кумранской литературой см.: O. Betz. *Donnersöhne, Menschenfischer und der Davidische Messias*. RQ, N 9, 1961, p. 41—70.

¹¹⁶ Deut XIX, 15; в казусах, требующих смертной казни, также Deut XVII, 6, ср. Num XXXV, 30. Иоанн VIII, 17, Матф XVIII, 16 имеют в виду обличение перед двумя свидетелями (или более). Такую же предварительную процедуру, по-видимому, подразумевает 1Q S VI, 1. Практика кумранской общины ставит под сомнение утверждение Шарлье о чрезвычайности требования двух свидетелей в новозаветную эпоху. Если же его мнение справедливо, тем более интересно сближение этого пункта в традиции Иоанна с кумранскими юридическими текстами. См.: J.-P. Charlier. *L'exégèse johannique d'un précepte légal*: Jean VIII, 17. RB, 67, N 4, 1960, p. 503—515.

¹¹⁷ Полной уверенности в «ессейском» назначении орудия быть не может, так как любой житель пустыни мог пользоваться таким инструментом. См.: R. de Vaux. 1) Une hachette essénienne? VT, IX, 1959, p. 399—407; 2) L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte, p. 99—100.

118 Необходимость считаться с присутствием незримых покровителей-ангелов выражена 1Q Sa, II, 3—9. Ср.: 1Q M VII, 6; XII, 7; 1Q H VI, 13; DJD, I, 152 (19 bis, фр. «Книги Ноя»),

119 Чтобы проследить статистику заимствований этого рода, здесь использованы указатели: *Les Textes de Qumran traduits et annotés par J. Carmignac, E. Cothenet et H. Lignee* [II]. Paris, 1963, p. 337—357 (*Tables générales. Ancien Testament*). Второзаконие стоит у кумранских авторов на третьем месте после Псалмов (472 текста) и Исайи (341 текст) — 241 цитата и парафраза. Сводка здесь не учитывает случаи использования одной и той же цитаты. Учет цитированных текстов приводит к тем же выводам, что учет числа сохранившихся списков Второзакония: оно принадлежит к самым популярным книгам Библии, уступая по значению Псалмам и Кн. Исайи. См.: A. M. Denis. *Les thèmes de connaissance*, p. 11—136.

120 CD V, 20—VI, 2 сопоставляют обычно с Нос V, 10: «Вожди Иуды были как сдвигающие границу, на них Я изолью Мою ярость». То же в основе CD VIII, 3, где фраза Нос V, 10 незакончена. Однако основной текст CD V, 20 опирается на Второзаконие, так как там закон *требует* сохранения прав исконного владельца. В CD «Первые», т. е. праведные предки, занимают очень важное место. Такое толкование подтверждается CD I, 16, где *sug* заменен *su* ' (описка?), но контекст указывает на Deut XIX, 14. Внимание идеологов «Завета в Дамаске» не могло пройти мимо проклятия Deut XXVII, 17, где «передвижение границы» включено в число сакральных преступлений. См.: C. M. Carmichael. *Deuteronomistic law, wisdom and historical traditions*, p. 202—204. Так же понимают это место караимы (N. Wieder. *Judaean Scrolls and Karaism*. London, 1962, p. 140—141). Сравнение «Учения», «Торы» с междой, с оградой свойственно и ортодоксальному иудаизму, ср. *Pirquey Abot* I, 2.

121 «Не сдвигай межи твоего товарища, какую отмежевали первые в наследии твоём, которое наследуешь в стране, что Йахве, твой Бог, даёт тебе в потомственное владение». Deut XXVII, 17: «Проклят сдвигающий межу своего товарища!». Об историческом происхождении закона см.: C. M. Carmichael. *Deuteronomistic law, wisdom and historical traditions*, p. 198—200. Об отсутствии во Второзаконии интереса к частной собственности см.: M. Weinfield. *The origin of the humanism in Deuteronomy*.

122 Fr. Buhl. *Die sozialen Verhältnisse der Israeliten* Berlin, 1899, S. 56—64.

123 *raz* в Библии лишь в арамейской части Кн. Даниила — Dan II, 18 сл.; IV, 6. О значении *raz* в кумранской литературе см.: *F. Notscher. *Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte*. Bonn, 1956, S. 71—72; S. Holm-Nielsen. *The theological concepts of the Hodayot*. In: *Hodayot*, p. 287; D. Flusser. *The Dead Sea Sect and the pre-Paulinic Christianity*, p. 224, n. 33; K. Schubert. *The Dead Sea Community*, p. 67—70; E. Sjoberg. *Der verborgene Menschensohn in der Evangelium*. Lund., 1955, p. 3—8; *E. Vogt. «Mysteria» in *textibus Qumran*. *Biblica*, 37, 1956, p. 247—257.

124 Анализ цитат показывает, что чаще всего используются вводные и заключительные части Второзакония (146 примеров из 214), в частности, гл. XXXII использована 23 раза. См. прим. 119.

125 К. Б. Старкова. Дополнения к «Уставу» кумранской общины. ПС, 5, 1960, стр. 24—25. Мессиянскую интерпретацию особенно выделяет Браун (R. E. Brown. *Messianism of Qumran*. *The Catholic Biblical Quarterly*, 19, 1957, p. 53—82). См. также: A. Kasher. *Die aktuellen und die eschatologischen Behörden der Qumrangemeinde*, S. 259, 262. Сравнительно-историческое исследование см.: J. Liver. *The Davidic Messiah in the Dead Sea Scrolls*. *Studies in the Dead Sea Scrolls*. Lectures delivered at the Third Annual Conference (1957) in Memory of E. L. Sukenik. Jerusalem, 1957, p. 55—76 (на евр. яз.).

126 4Q Flor 10—12. J. M. Allegro. *Fragments of a Qumran Scroll of eschatological Midrasim*. JBL, 77, 1958, p. 350—354; Y. Yadin. *A Midrash on 2 Sam. VII and Ps. I—II* (4Q Flor). IEJ, 9, N 2, 1959, p. 95—98; DJD, V, p. 53—57. Несмотря на плохую сохранность текста, видно, что он предусматривает появление «отпрыска Давида» (*semah Dawid*) в сопровождении «Толкователя Учения» (*dores ha-torah*), под которым можно подразумевать помазанника-Первосвященника. См.: *Les Textes de Qumran* [II], p. 283, n. 26. См. также: D. Flusser. *Two notes on the Midrash of 2 Sam. VII*. IEJ, 9, N 2, 1959, p. 104—109; *Тексты Кумрана*, вып. 1. Перевод с древнееврейского и арамейского, введение и комментарий И. Д. Амузина. М., 1971, стр. 270—280.

127 Deut XVII, 14—20; ср. пророчество Иеремии о будущем царе (Jer XXIII, 5—8); см.: M. Sekine. *Davidsbund und Sinaibund*, p. 51—53. О заключении Завета с Давидом раз и навсегда см.: R. E. Clements. *Deuteronomy and the Jerusalem cult-tradition*, p. 310—411.

128 И. Вельгаузен. Введение в историю древнего Израиля, стр. 240—260; R. Kiehl. *Die alttestamentliche Wissenschaft in ihren wichtigsten Ergebnissen*. Leipzig, 1910, S. 80—87; C. Steuernagel. *Deuteronomium*, S. X—XIV; A. Klostermann. *Der Pentateuch*, S. 117—124.

129 Уже Раши (XI в.) усматривал в этих текстах неодобрительную оценку царствования Соломона. См.: A. Sagnot. *Remarques sur la «Loi royale» de Deuteronomie* (17/14—20). *Semitica*, IX, 1959, p. 24, 27; M. Noth. *Geschichte Israels*. Göttingen,

1959, S. 215, Anm. 1 (автор видит здесь сатиру на царствование Соломона). Другие современные историки расценивают речь Самуила в свете новых источников для истории Древнего Востока, толкуя ее как отражение статута ханаанских царьков в восприятии еврейских племен, еще сохранявших патриархально-родовой строй. См.: L. Mendelsohn. Samuels denunciation of Kingship in the light of the Akkadian documents from Ugarit. BASOR, N 143, 1956, p. 17—22; E. Rosenthal. Some aspects of the Hebrew Kingship. JJS, IX, 1958, p. 3. Специальная работа — K. Galling. Das Königsgesetz im Deuteronomium. TLZ, 76, 1951, kol. 133—138 — нам недоступна.

¹³⁰ Случаи ограничения царской власти в государствах Передней Азии в древности, например в вопросах землепользования в условиях общинного и храмового хозяйства, проявляются как частные правовые установления, а не как общий принцип ограничения самодержавия. О библейской концепции отношения к государству и к царю как его главе см.: E. A. Speiser. The biblical idea of history, p. 209.

¹³¹ Несмотря на географическую близость Египта, культурные связи и идеологическое влияние со стороны Месопотамии гораздо сильнее. См.: E. A. Speiser. The biblical idea of history, p. 209—210; A. Alt. Das Heimat des Deuteronomiums, S. 263—271; H. Gressmann. Josia und das Deuteronomium, S. 333—337; G. Hölscher. Komposition und Ursprung des Deuteronomiums, S. 199—200; A. Caquot. Remarques sur la «Loi royale», p. 23—27.

¹³² Чуждым действительности считает закон Грессманн (H. Gressmann. Josia und das Deuteronomium, S. 335—337). Хельшер идет еще дальше, относя его к чистой теории (G. Hölscher. Komposition und Ursprung des Deuteronomiums, S. 208). Альт усматривает в законе отражение исторического условия царской власти, которое автор-деутеронимист всемерно стремится отдалить от реального исторического опыта (A. Alt. Das Heimat des Deuteronomiums, S. 263; A. Caquot. Remarques sur la «Loi royale», p. 21—22).

¹³³ См.: A. Caquot. Remarques sur la «Loi royale», p. 22—24. Уже Клостерманн считал ситуацию создания закона о царе вполне соответствующей реальным историческим условиям царствования Иосии (A. Klostermann. Der Pentateuch, S. 108).

¹³⁴ A. Caquot. Remarques sur la «Loi royale», p. 31—32 (выводы). Ср.: E. A. Speiser. The biblical idea of history, p. 204—210 (о роли идеи kittum в ограничении царской власти в странах Древнего Востока).

¹³⁵ О возможном создании книги в ближайшем окружении царя см.: C. Widengren. King and Covenant, p. 12—19. О политической подкладке реформ Второзакония см.: E. Sellin. Geschichte des israelitisch-judischen Volkes, I. Leipzig, 1924, S. 286; H. Gressmann. Josia und das Deuteronomium, S. 314—315; A. Welch. The Death of Josiah. ZAW, 43, 1925, S. 255—260.

¹³⁶ В понимании Второзакония это прежде всего соплеменник-единоверец, разделяющий культ Иахве (G. von Rad. Das Gottesvolk in Deuteronomium, S. 9; A. Caquot. Remarques sur la «Loi royale», p. 26). По мнению А. Соггина, закон отражает интересы земледельческой среды, поддерживаемые сознанием общности племенного родства (A. Soggin. Der judische 'am ha-'areš und das Königtum in Juda, VT, XIII, N 2, 1963, p. 187—195). Если закон после пленного происхождения и имеет целью отказать в признании законным царем иноземного завоевателя, он тем более должен был быть близок хасидеям, в среде которых предположительно зародилось кумранское движение.

¹³⁷ mišneh ha-tōrah — копия книги законов (Второзаконие), списанная царем. См.: A. Klostermann. Der Pentateuch, S. 108—111.

¹³⁸ Сакральные функции царя как посредника между Богом и народом особенно выдвигает исследование Виденгрена (G. Widengren. King and Covenant), см. также: C. Steuernagel. Deuteronomium, S. 67.

¹³⁹ G. Hölscher. Komposition und Ursprung des Deuteronomiums, S. 197—199, A. Alt. Das Heimat des Deuteronomiums, S. 271; R. Driver. Deuteronomy, p. II, XVII.

¹⁴⁰ G. Molin. Die Söhne des Lichtes, S. 120; M. Burrows. More Light, p. 355—359; J. Hempel. Die Stellung des Laien in Qumran, S. 193—195.

¹⁴¹ Молин и Барроус подчеркивают значение Кн. Числ как основы идеальной схемы военной организации секты (M. Burrows. More Light, p. 357). Ср.: A. M. Gazon-Ginzberg. The structure of the army of the Sons of Light. RQ, N 18, 1965, p. 163—176.

¹⁴² В Deut законодательная часть охватывает 12 глав из 34. В CD дидактическая часть (Admonitio) занимает 8 стр. из 16 сохранившихся по списку А. Безусловно, автор «Дамасского Документа» воспринимал Второзаконие и все Пятикнижие как произведение единого творческого акта.

¹⁴³ A. F. Puukko. Das Deuteronomium, S. 110—126; O. Eissfeldt. Einleitung, S. 262—269.

¹⁴⁴ См.: J. Carmignac. Comparaison entre les manuscrits «A» et «B» du Document de Damas. RQ, N 5, 1959, p. 67.

¹⁴⁵ Различие, осязаемое между Deut I, 6 — III, 29 и IV, 1—40 первого введения см.: Dillmann. Numeri—Deuteronomium und Joshua. 1886, S. 188; ср.: A. F. Puukko. Das Deuteronomium, S. 124—126.

¹⁴⁶ šema' . . . šim'ū — «слушай» . . . «слушайте» — Deut IV, 1; V, 1; VI, 3; IX, 1; IV, 44, 45; VI, 1; VIII, 1; XII, 1; W. Staerk. Beiträge zur Kritik des Deuteronomiums, S. 27; A. F. Puukko. Das Deuteronomium, S. 104—107, 148—150.

¹⁴⁷ CD I, 1; II, 2, 14. Следует обратить внимание на предшествующее наречие we'-attāh, ср. Deut IV, 1. О связи формулы we'-attāh с заключением Завета см.: H. A. Brongers. Bemerkungen zum Gebrauch des Adverbialen w'-attāh im Alten Testament. VT, XV, N 3, 1965, p. 289—299; сопоставление с употреблением наречия в CD — p. 299. Стремление держаться единой формы говорит в пользу единства автора, по крайней мере для раздела паренезы. Ср.: A. M. Denis. Les thèmes de connaissance, p. 8, n. 3—4.

¹⁴⁸ Deut IV, 19, 23—25; VI, 14—15; VII, 1—6, 16, 24—26; VIII, 19—20; IX, 3, XI, 16—17, 22—23; XII, 2—3, 29—31; XIII, 7—11, 14—18; XVIII, 20; XXV, 19; XXIX, 17—27; XXX, 17—18; XXXI, 3—5, 16—18, 20. Строгий монотеизм — центральная идея Второзакония, еще сохраняющая следы системы однобожия. См.: C. Steuernagel. 1) Die Entstehung des deuteronomischen Gesetzes, S. 54; 2) Deuteronomium. Einleitung, S. XXXI—XXXV.

¹⁴⁹ Особенно четко выражено отстранение от соплеменников в CD IV, 7—12; VI, 2—5. Истребление, грозящее, по Второзаконию, иноверным народам, здесь ожидает «необратившихся», отвергавших и осуждавших «державшихся этого» (maḥzīqīm bā'ēlleh), т. е. подход к религиозной обособленности является результатом влияния многовековой жреческой традиции. См.: G. Hölscher. Komposition und Ursprung des Deuteronomiums, S. 191—198; A. Klostermann. Der Pentateuch, S. 105; на этом основана доктрина «истинного Израиля», см.: G. Molin. Die Söhne des Lichtes, S. 122; A. Jaubert. La notion d'Alliance, p. 115—116; G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, S. 270—271.

¹⁵⁰ В других случаях речь идет о прошлом возмездии (катастрофа 586 г.) — CD I, 2—4, 21—II, 1; III, 8—12 и др.; см.: A. Jaubert. Le pays de Damas. RB, 65, N 2, 1958, p. 253—240.

¹⁵¹ Deut IX, 6—29, однако обличение отступничества имеет меньший удельный вес, чем предупреждение его, ретроспективно отражающее действительный ход событий. См.: И. Велльгаузен. Введение в историю древнего Израиля, стр. 323—331. Deut I, 1: в Таргуме Онкелос совпадает с концепцией CD. См.: G. Vermes. Haggadah and Targum Onkelos. JSemSt, VIII, N 2, 1963, p. 167; A. Tunoguy. The Rebellion of Israel. JBL, 81, pt. IV, 1962, p. 390.

¹⁵² CD I, 1—2. kī вводит иллюстративно-пояснительную часть, фактически заполняющую весь текст CD I—VIII. Проповедник сперва объясняет «деяния Бога» (I, 1), затем показывает «пути нечестивых» (II, 2), после чего снова раскрывает «деяния Бога», чтобы слушатели могли «избрать всё, к чему Он благоволит, и отвергнуть всё, что Он ненавидит», и «следовать Его путями» (II, 14).

¹⁵³ Порода qal глагола škl/skl встречается в Библии один раз (I Sam XVIII, 30). Причастие каузативной породы в значении «вразумляющий», «поучающий» может быть отыменным образованием от šekhēl — «разум», способность понимания, в таком случае соответствует понятию «обладающий разумом», «разумный», «мыслящий», «знающий». В кумранских текстах словоупотребление использует оба оттенка значения.

¹⁵⁴ Термину maskil и его применению уделялось большое внимание в связи с интерпретацией текстов, которая зависит от него; так, по связи с Dan XI, 33 ему приписывается выражение мессианских идей (N. Wieder. The Judaean Scrolls and Karaism, p. 104—117) (анalogии в караимской литературе). В 1Q S и CD термин встречается в местах, где вводят или суммируют догматические или юридические подразделы сочинения (1Q S III, 13 — учение о двух духах; IX, 12 — выводы на основе изложенных правил общежития; IX, 21 — выводы из общей концепции; CD XII, 21 — выводы к постановлениям о ритуальной чистоте; XIII, 22 — видимо, та же роль (текст разрушен). 1Q Sb V, 20 вводит новую тематически группу благословений. О колебаниях в выборе перевода см.: N. Wieder. The Judaean Scrolls and Karaism, p. 110—111; J. Hempel. Die Stellung des Laien in Qumran, p. 202—204, 206—207; ср.: A. Kaperlud. Die aktuellen und die eschatologischen Behörden der Qumrangemeinde, S. 260; R. Guilbert. Le plan de la «Règle de la Communauté». RQ, N 3, 1959, p. 337.

¹⁵⁵ D. Flusser. The Dead Sea Sect and pre-Paulinic Christianity, p. 247—248. См. также: H. Michaud. [Рец.]: H. Huppenbauer. Der Mensch zwischen zwei Welten... RQ, N 7, 1960, p. 452.

¹⁵⁶ Именно потому желательна большая осторожность в работе исследователей, которые предполагают в кембриджском списке «А» нарушение первоначального плана произведения и предлагают иную схему сочинения. См.: Les Textes de Qumran [II], p. 132—133.

¹⁵⁷ Соединение истории и закона принадлежит к древнейшим стадиям израильских письменных традиций. См.: H. Beyerlin. Sinaitradition, S. 191. «Фундаментальное нововведение во Второзаконии состоит не в законодательстве и не в истории, вплетенной в него, но в гомилетическом обрамлении, которое охватывает все в целом» (M. Weinfeld. The origin of the humanism in Deuteronomy, p. 242). В композиции

«Дамасского Документа» сказываются те же особенности, см.: *Les Textes de Qumran* [II], p. 134—135.

¹⁵⁸ Для CD — это постановления о ритуальной чистоте, о соблюдении субботы и т. п.

¹⁵⁹ Направление этих текстов, по мнению Эйсфельда, является почти социально-революционным (O. Eissfeldt. *Einleitung*, S. 268).

¹⁶⁰ Нельзя применять насилие к иноплеменнику ради личной выгоды. Статья подразумевает, что столкновения религиозные или политические рассматриваются иначе.

¹⁶¹ Нельзя продавать иноверцу раба, «вошедшего с тобой в Завет Авраама», т. е. принявшего обрезание. Быть единоверцем в узком значении, т. е. членом общины, раб, по-видимому, не мог, хотя определенного мнения на этот счет быть не может из-за отсутствия сведений в источниках. Характерно положение параграфа о продаже раба иноверцу после параграфа о продаже скотины и птицы. Однако милосердное обращение с рабами уже входит в число добродетелей в сирийском обществе этого времени, как показывает, например, автобиография Николая Дамасского. См.: B. Z. Wacholder. *Nicolaus of Damascus*. Berkley—Los Angeles, 1962, p. 49. Требование не обижать раба, рабыню и наемника (CD XI, 12) мы не причисляем к числу морально-этических, так как речь идет о нарушении ритуала субботы: нельзя этого делать в субботу, так же как бить скотину (CD XI, 6—7). Антигуманен, по современным или близким по времени к документу понятиям, запрет помогать скотине в отёле и вытаскивать из ямы в субботу (CD XI, 13—14). Из Евангелия видно, что спасение животного при последнем обстоятельстве в иудейской среде считалось само собой разумеющимся (Матф XII, 11; Лук XIV, 5, ср. XIII, 15). И в этом разделе мысль законодателя также движется от скотины к рабочей силе.

¹⁶² W. Tyloch. *Quelques remarques sur le caractère social de mouvement de Qumrân*, p. 348.

¹⁶³ CD XIV, 4—6, где названы «жрецы», «левиты», «сыны Израиля», «пришельцы» (*gērīm*). Отсутствие обобщающего местоимения *kol* («все») после упоминания жрецов и левитов превращает слово «сыны Израиля» в термин, означающий определенную группу внутри общины. См.: Ch. Rabin. *The Zadokite Documents*. 2 ed. Oxford, 1958, p. 69, n. 4, 4.

¹⁶⁴ О справедливом отношении к чужеземцам в иудаизме в эпоху кумранской секты см.: E. Sjöberg. *Gott und Sünder*, S. 86—93; F.-M. Braun. *Les Testaments des XII. Patriarches*, p. 531—533. В деветерономической традиции, по мнению Казеля, *gēr* — вернувшиеся из вавилонского пленения, *ezrāh* — остававшиеся в Палестине (H. Cazelle s. *La mission d'Ezdras*. VT, IV, 1954, p. 131). Казель и Грело считают термин после пленного происхождения (см.: L'Houët. *L'Alliance de Sichem*. RB, 69, N 2, p. 180). Ex XXIII, 9 *gērīm* — израильтяне, переселившиеся из Ханаана в Египет.

¹⁶⁵ «Любить каждому своего брата, как его (самого, т. е. самого себя)» — Lev XIX, 18, с небольшим словарным изменением.

¹⁶⁶ 1Q S и 1Q Sa. К. Б. Старкова. 1) «Устав для всего общества Израиля в конечные дни». ПС, 4, 1959, стр. 17—25; 2) Дополнения к «Уставу» кумранской общины. ПС, 5, 1960, стр. 22—26. Издание 1 Sa — DJD, I, № 28a (p. 108—118).

¹⁶⁷ Основные издания см.: К. Б. Старкова. «Устав», стр. 17—18.

¹⁶⁸ По вопросу авторского единства 1Q S мнения исследователей расходятся. Группа ученых считает текст компилятивным, неоднородным. Дюпон-Соммер предполагает компиляцию, в основе которой лежит произведение Поаведного Наставника (A. Dupont-Sommer. *Les Ecrits esséniens de la Mer Morte*. Paris, 1961, p. 85—87). В вопросе единства сочинения мы разделяем мнение Карминьяка и Гильбера. См.: *Les Textes de Qumran* [I], p. 11—12.

¹⁶⁹ См.: P. Guilbert. *Le plan de la «Règle de la Communauté»*. RQ, N 3, 1959, p. 323—324.

¹⁷⁰ Начала двух первых строк повреждены. Сильнее всего пострадала нижняя часть свитка. См. факсимиле: M. Burrows, J. Treves and W. Brownlee. *The Dead Sea Scrolls of St. Mark's Monastery*, vol. II, fasc. 2. N. Y., 1951. Восстановление текста 1-й строки см.: J. Carmignac. *Conjecture sur la première ligne de la Règle de la Communauté*. RQ, N 5, 1959, p. 85—87.

¹⁷¹ В этой части введения (1Q S I, 1—10) содержится как бы отклик на предложение Deut VI, 24—25. Как программа Второзакония действительна и обязательна с момента вступления в Обетованную землю, так программа «Устава» исполняется с момента вступления в общину, имеется в виду при этом та же «земля»; «творить истину, справедливость и правосудие в Земле» (1Q S I, 5—6). Весь исторический опыт народа иллюстрирует его «жестоковийность» (ср. Deut IX), однако здесь итог прошлого суммируется без обращения к отдельным конкретным явлениям, в отличие от CD.

¹⁷² Требование не упреждать времен (-сроков) и не запаздывать с торжествами (праздниками) мы относим к нормированию памятных дней согласно принятому у ессеев календарю.

¹⁷³ Отправной точкой и здесь является Deut XXX, 15—20, см.: *Les Textes de Qumran* [I], p. 13.

¹⁷⁴ См.: P. Guilbert. 1) Le Plan de la «Règle de la Communauté», p. 326—333; 2) Les Textes de Qumran [I], p. 12—13; J. Licht. The Rule Scroll. Jerusalem, 1965, p. 18—21 (на евр. яз.).

¹⁷⁵ О разнородности терминологии, языка и стиля 1QS см.: J. Licht. The Rule Scroll, p. 21—38.

¹⁷⁶ Последнее обстоятельство вызывает у Лихта восклицание: *hōq wē-širāh bē-ḥibbūr 'eḥād!* («Закон и поэзия в одном сочинении!»). Прототипом могло служить как раз Второзаконие!

¹⁷⁷ Не приходя при этом к одним и тем же результатам.

¹⁷⁸ На связь благословений и проклятий 1QS с Deut указывалось с начала исследования памятника. См.: Les Textes de Qumran [I], p. 13; G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, S. 93, Anm. 4.

¹⁷⁹ См.: S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 279—284, n. 16—17.

¹⁸⁰ *miphlagim* — 1QS IV, 15—17. О связи дуалистических представлений кумранской секты с идеей предопределения см.: S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 278—293; K. Schubert. The Dead Sea Community, p. 59—64; G. Molin. Die Söhne des Lichtes, S. 127—130. См. также: P. Wernberg-Möller. A reconsideration of the Two Spirits, p. 413, n. 2.

¹⁸¹ Колебания в представлениях о будущем в писаниях общины см.: M. Burrows. More Light, p. 342—352.

¹⁸² О связи текста с вступительными обрядами секты см.: M. Delcor. Le vocabulaire juridique, p. 114—115.

¹⁸³ *rwḥthm* (MT — *rūḥōtāyhem*). *Fr. Nötscher. 1) Geist und Geister in den Texten von Qumran. Mélanges Bibliques redigés en l'honneur de André Robert. Paris, 1957, p. 305—315; 2) Zur theologischen Terminologie der Qumrantexte. Bonn, 1956, p. 175—187; M. Treves. The Two Spirits of the Rule of the Community, p. 449—452; J. Pryke. «Spirit» and «Flesh» in the Qumran Documents, p. 345—346.

¹⁸⁴ Даже при ограничении идей дуализма сферой психики, как полагает Тревес (M. Treves. The Two Spirits of the Rule of the Community, p. 499), это не меняет ее значения для кумранской идеологии в целом. Подробнее см.: P. Wernberg-Möller. A reconsideration of the Two Spirits; в сжатой форме — p. 449—452. См. также: M. Delcor. Le vocabulaire juridique, p. 115—116.

¹⁸⁵ W. Beyerlin. Sinaitradition; O. Eissfeldt. Einleitung. 3-te Aufl. S. 234. Как древний семитский обычай см.: G. Widengren. King and Covenant, p. 18; L'Hour. L'Alliance de Sichem. RQ, 69, N 2, p. 172 (библиография — p. 170, n. 197); S. Gewirtz. West-semitic curses; E. Gerstenberger. The woe-oracle of the Prophets, p. 254—258.

¹⁸⁶ A. Alt. Das Heimat des Deuteronomiums, S. 253—254. О роли Йахве как высшего партнера в заключении союза см.: G. Widengren. King and Covenant, p. 21—26, особо p. 23, n. 3; H. H. Rowley. The biblical doctrine of election. London, 1950, p. 45. О библейском представлении об особом отношении Йахве к своему народу см.: H. W. Hertzberg. Die Entwicklung des Begriffes *מִשְׁכָּן* im AT, II, S. 69. Народ принимает союз добровольно, это отмечается как демократическая черта (L'Hour. Alliance de Sichem. RB, 69, N 3, p. 367).

¹⁸⁷ О древнем значении клятвы при заключении союза см.: M. Weinfeld. Deuteronomy, p. 254—255 and n. 34; R. E. Clements. Deuteronomy and the Jerusalem cult-tradition, p. 311; W. Brueggemann. Amos IV, 4—13, p. 8.

¹⁸⁸ По представлениям примитивного общества, тайное нарушение половых запретов навлекает гнев божества, поражающий все общество. Обряд проклятий переносил ответственность за нарушение запрета на само божество, в функции которого теперь входит следить за соблюдением клятвы и за осуществлением проклятий, поражающих только виновника. См.: L'Hour. L'Alliance de Sichem. RB, 69, N 2, p. 172; E. Gerstenberger. Covenant and Commandment. JBL, 84, pt. I, 1965, p. 50—51.

¹⁸⁹ См.: C. H. Hunzinger. Beobachtungen zur Entwicklung der Disziplinarordnung der Gemeinde von Qumran, S. 232—240; J. Schmitt. Contribution à l'étude de la discipline pénitentielle dans l'église primitive à la lumière des textes de Qumrān. Les Manuscrits de la Mer Morte. Colloque de Strassbourg 25—27 mai 1955. Paris, 1957, p. 93—109.

¹⁹⁰ В противоположность этому CD опирается на реальный аппарат принуждения — CD IX, 2—3 (C. H. Hunzinger. Beobachtungen, S. 241—242). О связи экскоммуникации с установлениями Deut, Num и Lev см.: J. Schmitt. Contribution à l'étude de la discipline pénitentielle, p. 102—103.

¹⁹¹ Это доказывается не только высказываниями 1QS V, 1—2, 10—20; VIII, 13; IX, 8—10, 20—22; CD I, 12—II, 1; IV, 10—18; VI, 14—18; VIII, 2—13, но и содержанием толкований (*pešārīm*) на книги Аввакума, Наума, Софонии, на Пс. 37 и др. Мнение Даниэля о возможной связи есеевского движения, куда входит и кумранская община, с Иродом и близкими ему кругами мы считаем недостаточно обоснованным. Те эпизоды, которые привлекаются в поддержку, говорят о благосклонном отношении царя к ессеям. См.: C. Daniél. 1) Les «Herodiens» de Nouveau Testament sont-ils des Esséniens? RQ, N 21, 1967, p. 31—53, особо 39—40; 2) Les Esséniens et «Ceux qui sont dans les maisons des rois» (Mathieu 11, 7—8 et Luc 7, 24—25). RQ,

N 22, 1967, p. 261—277. О теологической подкладке замкнутости и стремления обособиться от остального человечества у кумранцев см.: S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 284—293; D. Flusser. *The Dead Sea Sect and pre-Paulinic Christianity*, p. 222—242.

¹⁹² К. Б. Старкова. «Устав», стр. 22.

¹⁹³ См.: M. Delcor. *Le vocabulaire juridique*, p. 111—112; J. Schmitt. *Contribution à l'étude de la discipline pénitentielle*, p. 95.

¹⁹⁴ M. Delcor. *Le vocabulaire juridique*, p. 112—113; G. Molin. *Die Söhne des Lichtes*, S. 136—143. Омовение и культовая трапеза принадлежат уже к внешнему проявлению этих же идей, о их значении в жизни секты см.: K. G. Kuhn. *Répas cultuel essénien et Cène chrétienne. Colloque de Strassbourg*, 1955, p. 75—92; Fr. Nötscher. *Heiligkeit in den Qumranschriften*. RQ, N 6, 1960, p. 163—181.

¹⁹⁵ Об отношении к Моисееву закону и роли Второзакония см.: G. Molin. *Die Söhne des Lichtes*, S. 136—137; J. Schmitt. *Contribution à l'étude de la discipline pénitentielle*, p. 95.

¹⁹⁶ Обряд «прохождения по порядку» символизирует вступление в «Новый Завет» и связан происхождением с Второзаконием (Deut XXIX, 1—7), см.: M. Delcor. *Le vocabulaire juridique*, p. 113—115.

¹⁹⁷ См.: G. Jeremias. *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, S. 93 und Anm. 4.

¹⁹⁸ На важное значение этой части обряда указывает и то, что здесь проклятия произносят жрецы и левиты сообща. Выше жрецы произносили благословения, проклятия изрекали левиты. Аналогично этому жрецы берут на себя положительное, описывая благодеяния Бога, левиты — отрицательное, рассказывая об отступничестве и лукавстве Израиля (1Q S I, 21—24). Проклиная тайного грешника, обе сакральные группы объединяются (1Q S II, 11).

¹⁹⁹ Deut XXIX, 18: *lě-ma'an sěphōt ha-rāwāh 'et ha-šēmē'āh*. Священные книги Ветхого Завета..., т. I. Вена, 1895; Библия... в русском переводе с параллельными местами. Изд. 11. СПб., 1913 (XXIX, 19). Оба издания переводят одинаково. По нашему предположению, пословица сложилась в пастушеской среде, субъект — овцы — козы (собираательно, отсюда женский род).

²⁰⁰ *rwḥw, rûāḥ* в языке Библии обоих родов, в послевоенный период преобладает согласование в женском роде.

²⁰¹ R. Meyer. *Tradition und Neuschöpfung im antiken Judentum*; O. Betz. *Sinai-Tradition*, p. 89, n. 2. «В той мере, как оно является сводом законов, Второзаконие можно определить как руководство, которое, не входя в технические детали, могло бы учить израильтянина обычным житейским обязанностям» (S. R. Driver. *An Introduction*, p. 77).

²⁰² В идеологии Кумрана преобладают юридические и этические элементы, свойственные иудаизму в целом. Библия воспринимается как основа самоопределения секты. См.: G. Molin. *Die Söhne des Lichtes*, S. 136. Сходным образом определяет влияние Ветхого Завета, выделяя линию эсхатологии, Бец (O. Betz. *Sinai-Tradition*, p. 89—90).

²⁰³ Наиболее отчетливо эту мысль выражает Хельшер (G. Hölscher. *Komposition und Ursprung des Deuteronomiums*, S. 228—229). Отсюда вытекает датировка книги послевоенным периодом. Дидактическое назначение Второзакония подчеркивает Драйвер и его школа. О практической неприменимости отдельных законов и целых групп писали Велльгаузен, Штерк, Пуукко, Альт, Хельшер и др. Утопичность и нежизненность предписаний Второзакония («*parietne Verheissungen*») отмечает Грессманн, хотя считает, что Хельшер в этом отношении зашел слишком далеко (H. Gressmann. *Josia und das Deuteronomium*, S. 335). Большинство современных ученых считают отдельные части Второзакония исторически реальными и восходящими иногда к глубокой древности, см.: O. Eissfeldt. *Einleitung*, S. 196—197; M. Weinfeld. *Deuteronomy*; E. Nicholson. *The centralization of the cult of Deuteronomy*. VT, XIII, N 4, 1963, p. 380—389.

²⁰⁴ В Deut I, 16—18 в словах Моисея выдвигается идеализированное противопоставление странствия по пустыне, также утверждающего связь народа с Богом.

²⁰⁵ Даже если ядро Второзакония в древности служило целям и задачам «царской» реформы, укрепляющей государство (A. Alt. *Das Heimat des Deuteronomiums*, S. 256—258), оно объективно содействовало объединению страны для решительной борьбы за свою независимость: O. Eissfeldt. *Einleitung*, S. 278; L'Hour. *L'Alliance de Sichem*. RB, 69, N 2, p. 161—162; N 3, p. 365; H. Gressmann. *Josia und das Deuteronomium*; E. Nicholson. *The centralization of the cult*, p. 388—389.

²⁰⁶ Сами эти идеалы также носят утопический характер, см.: Deut XXVIII, 1—10, ср. VII, 13—16; XI, 23—24; H. Gressmann. *Josia und das Deuteronomium*, S. 335—337.

²⁰⁷ Связь идеи «Завета» с идеей избранничества по милости Бога отмечается во всех известных мне теологических очерках учения общины. Например: J. Licht. *An analysis of the Treatise of the Two Spirits in DSD*, p. 95—97; D. Flusser. *The Dead Sea Sect and pre-Paulinic Christianity*, p. 218—231; G. Molin. *Die Söhne des Lichtes*, S. 137—138; J. Pryke. «Spirit» and «Flesh» in the Qumran Documents, p. 348—350.

²⁰⁸ «Милость» Йахве к народу требует от Израиля в свою очередь милостивого обращения не только с «ближним» в собственном смысле слова, но и с рабом, и с неполноправным. Систематически этот принцип разработан именно во Второзаконии, хотя основа заложена в пророческой проповеди (в первую очередь Амос, Михей, Исайя, Иеремия). См.: И. Г. Франк-Каменецкий. Пророк Иеремия и борьба партий в Иудее; Н. W. Hertzberg. Die Entwicklung des Begriffes *רַחֻם* im AT, II, S. 68—69; L'Hour. L'Alliance de Sichem. RB, 69, N 3, p. 367. Хельшер вслед за некоторыми своими предшественниками считает Humanitätsgesetze («законы гуманистического характера») второстепенными позднейшими прибавлениями (G. Hölscher. Komposition und Ursprung des Deuteronomiums, S. 194—197), но на кумранскую идеологию влияло именно законченное и обработанное в этом духе Второзаконие.

²⁰⁹ Мы принимаем ядро Второзакония (Ur-Deuteronomium) за руководство к реформе Иосии, независимо от того, возникло ли оно *ad hoc* или много раньше. Развитие и оформление историко-литературной схемы заключения союза с Богом и его влияние на историю Израиля последовательно излагаются у пророков, во Второзаконии и в Кн. Эзры—Неемии, см.: P. Buis. La Nouvelle Alliance.

²¹⁰ Обрастая вставками, дополнениями и приложениями, Второзаконие легло в основу выработанной в период пленения системы теократического государства и в основу практических преобразований в корпорации жречества и в иудейском обществе позднее при Эзре и Неемии. Идея реставрации в этих преобразованиях является центральной. См.: A. Alt. Das Heimat des Deuteronomiums, S. 263, 274—275. Сама программа реформы, согласно Хельшеру, происходила из жреческих кругов, которые вскоре стали в оппозицию к Эзре и Неемии (G. Hölscher. Komposition und Ursprung des Deuteronomiums, S. 251—253; O. Eissfeldt. Einleitung, S. 262—269).

²¹¹ Б. А. Тураев. История Древнего Востока, II. Л., 1936, стр. 188—189; V. Tcherikover. Hellenistic civilisation and the Jews, p. 38—39; S. W. Baron. History, I, p. 130—131, 134—136, 158—163.

²¹² Г. М. Лившиц. Классовая борьба в Иудее, стр. 62—66. Как отмечает Чериковер, «все бремя налогов ложилось тяжелым ярмом на уроженцев страны» (V. Tcherikover. Hellenistic civilisation and the Jews, p. 13, 39—89, 149—151). Ситуацию политического мира и спокойствия в Палестине при Птолемеях, о которой говорит Иосиф Флавий, Чериковер (p. 59) справедливо считает сомнительной. Этому противоречат показания Иосифа Флавия (Иудейские древности, XII: I, 3), выразителем также эпизод с Гирканом и шутом Трифоном (XII: IV, 9).

²¹³ Именно Второзаконие подавало надежду и представляло план реставрации государственного строя в условиях иноземного владычества, см.: A. Alt. Das Heimat des Deuteronomiums, S. 274—275; G. Molin. Die Söhne des Lichtes, S. 122; O. Betz. Sinai-Tradition, p. 93.

²¹⁴ Вся схема провозглашения «Нового Завета» по старейшему из соответствующих источников — Jer XXXII, 37—41 — отражена в значении и в содержании во Второзаконии (P. Buis. La Nouvelle Alliance). Все предложенные Бюи пункты (сбор и возвращение рассеянного по разным странам народа; установление обновленного союза с Богом; внутреннее возрождение; объявление союза окончательным; благословения) находятся также в 1Q S и CD. В этом плане кумранская литература входит в русло той же самой традиции.

²¹⁵ Как Бог отделил евреев от других народов как народ святой, так кумранцы отделяются от соплеменников, стремясь представить народ одними святыми (O. Betz. Sinai-Tradition, p. 93).

²¹⁶ Напоминание о союзе с Богом при Моисее и нарушение его Манассией содержит, как известно, II Reg XXI, 1—8. Вся схема дурного поведения Израиля изложена II Reg XVII, 7—18. И это место, и абзац перед ним обычно считаются девтерономической вставкой. Завет с Богом, как он изложен во Второзаконии, по мысли редактора Кн. Царей, был сплошным обманом и нарушением верности со стороны народа (II Reg XXI, 15).

²¹⁷ Военная организация замышлялась, по-видимому, согласно постановлениям Кн. Числ в первую очередь. А. М. Газов-Гинзберг привлек к исследованию также материалы Кн. Судей и Царей. Требование истребительной войны с иноземными народами на территории Палестины (Ханаана) и по соседству заявляется в вводных и заключительных частях Второзакония: III, 1—22; VII, 1—5, 16—24; XI, 22—25; XX, 16—18; XXXI, 3—5; то же в заключительном гимне Širat Mōseh, особенно XXXII, 42—43.

²¹⁸ Это мнение уже высказали Милик, Бартельми, Де Во, Роули, Молин, Йадин и многие другие. См. также: R. Meyer. Tradition und Neuschöpfung in antiken Judentum, S. 16—23.

²¹⁹ J. T. Milik. Dix ans de découvertes dans le Désert de Juda, p. 40—48; R. de Vaux. Fouilles au Khirbet-Qumrân. RB, 60, 1953, p. 83—106; 61, 1954, p. 206—236, 567; 63, 1956, p. 73, 533—577; 66, 1959, p. 225—255; CRAI, 1953, p. 310—319; 1955, p. 378—385. Общие итоги раскопок изложены им в книге: R. de Vaux. L'archéologie et les manuscrits de la Mer Morte. См. также: L. M. Pakoždý. Der wirt-

schaftliche Hintergrund der Gemeinschaft von Qumran. *Qumran-Probleme*, 1963, S. 269—291 (см. там же литературу); W. Tyloch. *Aspekty społeczne gminy z Qumran*. Warszawa, 1968, p. 82—98.

²²⁰ См.: V. Tcherikover. *Hellenistic civilisation and the Jews*, p. 152—174; E. Schürer. *Geschichte des jüdischen Volkes*, Bd. III, S. 38—102. О необходимости применяться в повседневной жизни к «власти Велиала» см.: A. S. Kapelrud. *Die aktuellen und die eschatologischen Behörden*, S. 259—260.

²²¹ О раннем закреплении канона Пятикнижия свидетельствует, как известно, близость еврейской и самаритянской версий при изоляции взаимных культурных и общественных связей после реформы Неемии. Мы имеем в виду тождество содержания, а не традиции записи, чтения и произношения. См.: P. Kahle. 1) *The Cairo Geniza*. 2nd ed. Oxford, 1959, p. 153—157, 318—335; 2) *Die hebräischen Handschriften aus der Höhle*. Stuttgart, 1951, S. 28—29; F. M. Cross. *The ancient library of Qumran*, p. 127—128.

²²² См.: *Travail d'édition des Manuscrits de Qumrân*, p. 55, 61; F. M. Cross. *The ancient library of Qumran*, p. 59—60 n. 46; также: DJD, III, p. 128—131, pl. XXVI (6Q D); p. 181, pl. XXXVIII (5Q D); J. T. Milik. *Fragment d'une source du Psautier... du Document de Damas... dans la grotte 4 de Qumran*. RB, 73, N 1, 1966, p. 105—106, tabl. III.

²²³ В известных пока кумранских текстах *midraš* не служит названием литературного жанра — названием комментария особого рода, как в средневековой раввинской литературе, но обозначает процесс поисков смысла, значения, результата, исследование, «изучение» (1Q S VI, 24; VIII, 26), также с объектом «Tōgāh», «Пятикнижие». Закон, учение в нем содержащееся — 1Q S VIII, 15; CD XX, 6, в последнем случае значение передает уже результат процесса: «смысл», «значение» (Торы); названием для толкования, «объяснения» как вида литературной деятельности служит слово *pēšer*.

²²⁴ О характере и методе кумранских *pēšer*, *pēšarim* см.: W. H. Brownlee. *Biblical interpretation among the sectaries of the Dead Sea Scrolls*. BA, N 14, 1951, p. 54—76; K. Elliger. *Studien zum Habakuk-Kommentar vom Toten Meer*. Tübingen, 1953, S. 150—164; L. H. Silberman. *Unriddling the Riddle. A study in the structure and language of the Habakkuk Pesher (1Q pHab)*. RQ, N 11, 1961, p. 323—364, особо 323—335; J. Carmignac. *Notes sur les peshârim*. RQ, N 12, 1962, p. 505—538, особо 534—537; A. Finkel. *The Pesher of dreams and scriptures*. RQ, N 15, 1963, p. 357—370; R. Bruce. *Biblical exegesis. Определение термина и его происхождение* см.: F. M. Cross. *The ancient library of Qumran*, p. 82—86; И. Д. Амусин. *Рукописи Мертвого моря*, стр. 92.

²²⁵ Создателем и зачинателем системы *pēšarim* обычно считается у исследователей сам Праведный Наставник (R. Bruce. *Biblical exegesis*, p. 8; F. M. Cross. *The ancient library of Qumran*, p. 83).

²²⁶ «Привлечь новые значения к словам пророков» — A. Finkel. *The Pesher of dreams*, p. 57. В этом смысле очень важно отмеченное явление употребления в толкованиях прошедшего времени при изложении преступных деяний Израиля и враждебных народов и будущее — при объявлении последствий этого. См.: J. Carmignac. *Notes sur les peshârim*, p. 534—537 (список примеров там же).

²²⁷ «The Temple Scroll» — *mēgillat ha-Miqdāš*. В самых ранних сообщениях назывался также «Свиток Йахве (Адонай)». М. Гошен-Готштейн предложил название «Халакический Апокриф».

²²⁸ Самый длинный из свитков 1Q — свиток Кн. Исаяи — 7.3 м.

²²⁹ Первые сведения получены из статей М. Гошен-Готштейна «*Mēgillat tōrat H*» («Свиток Торы Адонай»), напечатанной в газете «*Ha-āreš*», 29 (?) X 1967, и И. Йаина «*Mēgillat ha-miqdāš*» в газете «*Ma'arib*» от 29 XII 1967. Подробнее см.: Y. Yadin. 1) *The Temple Scroll*. BA, XXX, N 4, 1967, p. 135—139; 2) *Un nouveau manuscrit de la Mer Morte «Le rouleau du Temple»*. CRAI, 1967, p. 607—616.

²³⁰ Приведенные примеры постановлений немногочисленны. Многие постановления, по сообщению Йаина, не содержатся в Пятикнижии. Разбросанные в разных местах Пятикнижия, однородные параграфы сгруппированы вместе (Y. Yadin. *The Temple Scroll*, p. 136).

²³¹ Y. Yadin. 1) *The Temple Scroll*, p. 135—136; 2) *Un nouveau manuscrit*, p. 607—609.

²³² По объему текста и значению занимает в свитке ведущее место, отсюда присвоенное всей рукописи название (Y. Yadin. *The Temple Scroll*, p. 137).

²³³ Y. Yadin. *The Temple Scroll*, p. 136.

²³⁴ См. статью М. Гошен-Готштейна «*Mēgillat tōrat H*».

²³⁵ В сообщении «*The Temple Scroll*» (p. 136) Йаин относит псевдоэпиграф к Моисею, так что он должен выглядеть как версия Торы. В более раннем сообщении (*Mēgillat ha-Miqdāš*) Йаин держался того мнения, что текст псевдоэпиграфа относился к самому Богу. См. также: Y. Yadin. *Un nouveau manuscrit*, p. 610—612. Из публикаций не видно, чтобы в самом свитке упоминался Моисей, как постоянно встречается в *Exodus—Deuteronomium*.

²³⁶ Y. Yadin. *The Temple Scroll*, p. 136.

²³⁷ «Все позволил мне уразуметь в описании от руки Йахве (bi-khētab miyyad YHWH), все образцовые изделия».

²³⁸ Иерусалимский Талмуд, Sanhedrin, 29a. На эту параллель указал С. Либерманн, см.: Y. Yadin. 1) The Temple Scroll, p. 138; 2) Un nouveau manuscrit, p. 613.

²³⁹ См.: Л. Е. Вильскер. Об одном неизвестном самаритянском изображении в Государственной библиотеке СССР им. В. И. Ленина. IV сессия по Древнему Востоку, 5—10 февраля 1968 г. Тез. докладов, М., 1968, стр. 58. Сообщаются сведения о рисунке, изображающем скинию со всем ее оборудованием, датированном 32 г. х. (652/53 г. н. э.).

²⁴⁰ Раздел, посвященный статутам о царе, его гвардии и войску, прямо начинается цитатой из Второзакония (Y. Yadin. The Temple Scroll, p. 139). Таким образом, дополнительный материал сознательно связывается с каноническим в целях придать первому равноценную авторитетность. См.: Y. Yadin. Un nouveau manuscrit, p. 610.

²⁴¹ Идея централизации культа и связи его с Иерусалимским храмом во Второзаконии, как известно, исчерпывающе не развита. «Будущее» святилище описывается как «то место, которое изберет Йахве» (Deut XVI, 2, 16).

²⁴² В Библии описание Соломонова храма встречается три раза: I Reg VI—VII; Ez XL—XLIII (проект восстановления); II Chron III—IV. Размеры и общий план послевоенного храма, до перестройки Иродом, сообщает Ezr VI, 3—4 (общие размеры и вид).

²⁴³ Y. Yadin. The Temple Scroll, p. 138.

²⁴⁴ Y. Yadin. Mēgillat ha-Miqdāš.

²⁴⁵ Эту установку закона отметил И. Н. Винников в прениях по докладу К. Б. Старковой «Влияние Второзакония на кумранскую литературу» на IV сессии по Древнему Востоку 5—10 февраля 1968 г.

²⁴⁶ A. Jaubert. 1) Le calendrier des Jubilés et de la secte Qumrân. Ses origines bibliques. VT, III, 1953, p. 250—264; 2) La date de la Dernière Cène. RHR, 146, 1954, p. 140—173; 3) La date de la Cène. Paris, 1957; S. Talmon. The Calendar reckoning of the Sect from the Judaean Desert. Scripta Hierosolymitana, IV, p. 162—178. См.: 11Q Psa Dav Comp — DJD, IV, p. 91—93 (col. XXVII).

²⁴⁷ Y. Yadin. 1) The Temple Scroll, p. 137; 2) Un nouveau manuscrit, p. 612.

²⁴⁸ Neh VIII, 8: wa-yiqrē'ū ba-sēpher bē-tōrat ha-'ēlōhīm mēphōrāš...

²⁴⁹ Контекст связывает Neh VIII, 8 и VIII, 1, где оглашаемая книга называется sēpher Tōrat Mōšeh («Книга Торы Моисеевой»).

²⁵⁰ J. Aoussine. Ephraïm et Manassé dans le Peshet de Nahum (4Q pNahum). RQ, N 15, 1963, p. 389—396; И. Д. Амусин. 1) Кумранский комментарий на Наума (4Q pNahum). ВДИ, 1962, № 4, стр. 102—103, 106; 2) Новые отрывки Кумранского комментария на Наума (4Q pNahum II—IV). ВДИ, 1964, № 1, стр. 35—47; A. Dupont-Sommer. Observations sur le Commentaire de Nahum découvert près de la Mer Morte. Journal des Savants, 1963, p. 201—207.

Г л а в а II

ПРАВЕДНЫЙ НАСТАВНИК В ОСВЕЩЕНИИ ИСТОЧНИКОВ

Второе десятилетие со времени первых публикаций кумранских памятников отмечается заметным снижением числа исследователей, считающих *Mōreh šedeq* — Праведного Наставника кумранских текстов — эсхатологической фигурой.¹ Совсем малочисленна группа ученых, продолжающих усматривать в Праведном Наставнике прообраз евангельского Иисуса Христа.² Отход от представления о сверхъестественности личности Праведного Наставника связан с появлением многочисленных новых материалов. К настоящему времени пять опубликованных томов сводного корпуса всех памятников из пещер 1—11Q и Вади-Мурабба'ат³ и текстов, изданных предварительно трудами Аллегро, Байе, Де Во, Милика, Сендерса, Скиана и других, во многом дополнили наши сведения о лексике, терминологии, литературном стиле и аспектах идеологии этих памятников. Концепция, возникшая из стремления объяснить неизвестное историко-литературное явление с помощью хорошо известной схемы евангельского предания, поддерживается главным образом ее первичными создателями. Однако она продолжает жить в сознании гораздо более широкого круга читателей-неспециалистов, оказавшихся под воздействием средств массовой информации.⁴

В исследовании Иеремиаса исторический анализ «Толкований на Аввакума» выделяет из контекста в первую очередь все места 1Q pHab, которые посвящены «врагам и противникам» Праведного Наставника. В результате сопоставления всех относящихся к этой теме высказываний «Дамасского Документа» и комментариев, что дает возможность восстановить с значительной долей убедительности эпоху возникновения нового идейного движения, автор отождествляет Нечестивого Жреца с Ионафаном Маккавеем, тогда как Лжец, или Каплющий Ложью, согласно версии Иеремиаса, является вождем раскольнического движения внутри самой секты, антагонистом, восставшим против авторитета Праведного Наставника.⁵ Сгруппировав переводы всех текстов, относящихся к последнему, автор приходит к заключению, что Праведный Наставник является организатором и законодателем секты, ее пророком (Prophet), пользовавшимся безграничным уважением последователей.⁶

Центральное место в композиции исследования занимает анализ группы «Благодарственных Гимнов», которые приписывают Праведному Наставнику как сам автор, так и другие ученые. Как показывают отобранные тексты сборника гимнов, они отражают деятельность Наставника в том же виде, какой рисуют CD и 1Q pHab.⁷ Последний раздел книги Иеремиаса содержит сравнение главы кумранской секты с евангельским Учителем.⁸ Автор учитывает все сближающие явления и лишь после этого создает свою трактовку обоих духовных вождей.⁹

По нашему мнению, проблема личности и деятельности Праведного Наставника связана с проблемой общего развития кумранской литературы и должна рассматриваться прежде всего в этом плане.

Располагая последовательно тексты, которые прямо называют Праведного Наставника по прозвищу, мы присоединяем к ним отрывки, которые бесспорно или с большой долей вероятия относятся к нему.¹⁰ Все сохранившиеся упоминания о Наставнике следуют мысли их автора, интерес которого направлен не на самые обстоятельства, а на их последствия для сторонников или противников людей «Нового Завета».¹¹

«Дамасский Документ»

Рукопись А, стр. I, строки 5—13, особо 11—13

(5) И по окончании гнева (через) триста (6) девяносто лет по предании их в руки Навуходоносора, царя Вавилона, (7) Бог взыскал их и отрастил из Израиля и из Аарона корень насаждения, дабы наследовать (8) Его землю и утучнить благим Его почву. Они поняли свои преступления и узнали, что (9) они — люди виновные, но были точно слепые и точно нащупывающие дорогу (10) двадцать лет. И Бог вник в их деяния, ибо чистосердечно искали Его, (11) и поставил им Праведного Наставника, чтобы направить их по пути Своего сердца и чтобы он известил (12) следующие поколения о том, что (Он) сделал с последним поколением, с собранием отступников. Они (13) — свернувшие с пути...

Стр. VI, строки 7—11, особо 10—11

(7)... «Посох» — это «Домогающийся учения» (Торы), о чем (8) сказал Исайя: «Извлекает оружие для действия им». «Благородные народа» — это (9) пришедшие копать колодезь жезлами, которыми начертал (10) руководствоваться Предначертатель в течение всего срока нечестия. Другие же, помимо них, не постигнут (этого), пока не встанет¹² (11) Наставляющий правде в конце дней.

Стр. VII, строки 18—19

(18)... А «Звезда» — это «Домогающийся учения» (Торы), (19) пришедший в Дамаск, как написано: «выступила звезда от Иакова»...

Рукопись В, стр. XIX, строка 32—XX, строка 1

(32)... И таково правосудие всякому отвергающему заповеди Бога: (33) (Он) оставит их, и они отвернутся в строптивости своего сердца. Таковы все люди, которые вступили в Новый (34) Завет в земле Дамаска, но снова изменили и отвратились от кладезя живой воды. (35) Не будут считаться в тайном совете народа и в записи его не будут записаны со дня кончины (XX, 1) Наставника общины (или Единственного Наставника¹³) и до предстания помазанника (Помазанника) из Аарона и из Израиля...

Стр. XX, строки 13—17, особо 13—14

(13) И не будет им и их родам¹⁴ удела в Доме учения (Торы). И со дня (14) кончины Единственного Наставника и до истребления всех людей войны, которые ходили (15) с Человеком Лжи, около сорока лет, и в тот срок загорится (16) гнев Божий в Израиле, как сказал: «Нет царя и нет вождя, нет судьи и нет справедливого (17) обличителя...»

Стр. XX, строки 28—33, особо 28 и 32

(28)... И слушали голос Наставника, и исповедовались перед Богом:¹⁵ ... «Мы (29) грешили...»,¹⁶ как мы, так и отцы наши, поступая наперекор законам Завета (30) и истины, Твое правосудие (надлежит) нам». И не поднимут руки на Его святые законы и (на) суд Его правды (31) и свидетельство Его истины. И подвергались каре по первым законам, коими

(32) были судимы и люди общины (или люди Единственного),¹⁷ и внимали голосу Праведного Наставника. И не возразят (33) на законы правды, слушая их веселятся и радуются...

II Толкование на Аввакума

I, 11—II, 4.

(I, 11)... [ибо нечестивец правед]ника...¹⁸ (12)...это Праведный Наставник... (13)...и поэтому выйдет суд¹⁹... (II, 1) рассказано...отступники со Лжецом, ибо не... Праведный (2) Наставник из уст (3) Бога, и на отступ[ников]... Нового [Завета], ибо не (4) поверили в Завет Бога²⁰...Его [свя]тости.²¹

V, 8—11

(8) «Зачем вы смотрите, отступники, а Ты молчишь, когда (9) глотает нечестивец того, кто праведней его».²² Толкование тому о Доме Авесалома²³ (10) и людях их совета,²⁴ которые молчали при обличении²⁵ Праведного Наставника (11) и не помогли ему против Человека Лжи, который отверг учение²⁶ среди всего их об[щест]ва²⁷...

VII, 1—5

(1) И говорил Бог Аввакуму (о том, чтобы) записать грядущее (2) на последнее поколение, но исполнение срока не возвестил ему. (3) А что сказал: «Для того, что пробежит читающий это»,²⁸ (4) толкование тому о Праведном Наставнике, которому возвестил Бог (5) все тайны слов рабов своих пророков...²⁹

VII, 17³⁰—VIII, 3

...(17) [«а праведник своей верой будет жив»³¹]. (VIII, 1) Толкование тому о всех исполняющих учение (Тору)³² в Доме Иуды, которых (2) Бог спасет из Дома Судилица ради их труженичества и их верности (3) Праведному Наставнику³³...

IX, 9—12

(9)... Толкование тому о [Нече]стивом Жреце, которого за [притесне]ние³⁴ Праведного (10) Наставника и людей его совета Бог отдал в [руки вра]гов его, чтобы мучить его (11) раной³⁵ до истления в горечи души, из-за того, что поступил нечестиво против (12) Его избранника...³⁶

XI, 4—8

...(4) Толкование тому о Нечестивом Жреце, который³⁷ (5) погнался за Праведным Наставником, чтобы поглотить его в досаде (6) ярости своей, до места его изгнания,³⁸ и в срок торжественного покоя (7) Дня Очищения³⁹ явился к ним, чтобы поглотить их (8) и чтоб помешать им в день поста субботы их покоя.⁴⁰

1Q pMicha,⁴¹ 5—6

(5) ...[о] Праведном Наставнике,⁴² который тот... и [в]сем самопожертвенным присоединиться к избранникам⁴³ ... (6) в совете общины, которые спасутся от дня ... (или со дня).

4Q pPs 37, колонка II, строки 15—19; колонка III, строки 15—16⁴⁴

(15) «Меч обнажили нечестивые и напрягли свой лук, чтобы свалить убогого бедняка (16) и заковать прямодушных.⁴⁵ — Их меч войдет в их (собственное) сердце, и луки их будут сломаны!».⁴⁶ (17) Толкование тому о нечестивцах Ефрема и Манассии, которые ищут покуситься (18)

на Жреца и на людей его совета во время испытания, пришедшего на них, но Бог избавит их ⁴⁷ (19) от их руки, а после того предаст в руку чужеземных насильников на судилище...

(15) Толкование тому ⁴⁸ о жреце [Праведном] Наставнике ⁴⁹ (16)... поставил его построить Себе ⁵⁰ общество...

Колонка IV, строки 7—10

(7) «Караулит нечестивец праведника и ищет [умертвить его, Йахве не оставит того в его руке и не даст об ⁵¹]винить его, когда его судят». ⁵²

(8) Толкование тому о Нечестивом [Жре]це, ⁵³ который... умертвить его... и Учение ⁵⁴ (9)... который послал к нему, но Бог не ос[тавит того в его руках] и не [даст обвинить его, когда его су]дят, ⁵⁵ от[платит ... воз] ⁵⁶даянием ему, отдав его (10) в руку притеснителей-чужеземцев, чтоб наложить на него...

Остальные упоминания о Праведном Наставнике, которые уцелели во фрагментах текстов из 4-й пещеры, опубликованных до сих пор, слиш-ком неопределенны, хотя и на их основе создают иногда далеко идущие выводы. Для полноты примеров приводим и эти фрагменты.

Цитаты из неопределенного текста, предположительно из псалма — DJD, V, № 172, р. 51 (pl. XVIII).

Фр. 6, строки 1—2

... [Праведны]й (?) Наставник... весь (все, всякий?)...

№ 173, 4Q pPs 127, 1—2

Фр. 1, строки 4—5

... Праведный Наставник... [жр]ец для... последующего...

Последние слова фрагмента 5-й строки l'hryt hq... hq... Аллегро восстанавливает ha-qeṣ — «срок, конец».

Фр. 3, строки 1—2. По предположению Аллегро, цитата из Ps 127, 3 и толкование к ней

... Толкование тому: [пл]од... Правед[ный] [Наста]вник (?) Во множественном числе с местоименным суффиксом «их наставники» слово встречается в разрушенном контексте 4Q pNos, фр. 5—6, строка 2—DJD, V, N 167, р. 33 (pl. X).

Непредвзятое чтение текстов приводит к заключению, что основным поводом для создания гипотезы о сверхъестественных свойствах и «эсхатологическом» значении Праведного Наставника послужили не столько сами документы, сколько специфическая интерпретация некоторых слов и выражений, в них встречающихся. ⁵⁷ Разбор истолкования терминов в этом направлении содержится в ряде исследований. ⁵⁸ Несмотря на обилие и ценность информации на тему, мы не считаем лишним уделить в нашей работе внимание нескольким терминам. Вынуждают к этому два обстоятельства: желание предоставить читателю на русском языке по возможности полное и систематическое обозрение смысловых значений важнейших глаголов и имен так, чтобы, даже не зная языка оригинала или зная его недостаточно, можно было бы судить о характере данного текста; большинство ученых, анализируя ключевые слова, подходили к ним прежде всего с теологических позиций, привлекая филологию как вспомогательное средство. Мы проводим анализ исключительно с точки зрения филологии, приводя примеры в развернутом виде, в контексте, целой фразой или законченной ее частью. ⁵⁹

ʿamad. Глагол ʿamad — «стоять», «останавливаться», «становиться» в спрягаемых и именных формах встречается в текстах кумранских пещер свыше 60 раз. ⁶⁰ Производное от него существительное mʿmd (MT: maʿāmāḏ), сохраняющее основные оттенки содержания глагола, встре-

чается в свитках из 1-й пещеры еще 37 раз.⁶¹ Другие производные существительные не встречаются, единственное исключение — 'ammūd MT («колонка», «столбец» — записи 1Q M V, 10).⁶²

В употреблении производных пород корня 'md авторы кумранских текстов не расходятся с языком Библии, с ограничением для породы hoph'al, наличие которой не может быть пока достоверно доказано.⁶³ Преобладает qal так же, как в Библии, и так же, как там, заметно реже встречается каузативная порода hiph'il.⁶⁴ Словообразования корня со своей стороны указывают на влияние библейского языка послевоенного периода, книг Эзры—Неемии и Даниила, и Пятикнижия. Это совпадает с общими выводами лингвистов, занимавшихся языком кумранских свитков.⁶⁵

В значительном числе случаев глагол сохраняет свое прямое значение — «стоять», «находиться в стоячем положении», «вставать» (с места), «становиться» (на место),⁶⁶ что особенно характерно для «Войны Сынов Света», где речь часто идет о положении в строю или перед строем: «и стоят (или «и становятся» — praesens continuus) между двумя рядами...» (1Q M VI, 4); «И семь построений всадников также станут (должны стать) справа (от) строя и слева, там и тут должны стоять их построения...» (1Q M VI, 8); «...и так должны стоять с каждой стороны... лагеря» (1Q M VI, 10). В том же сочетании и смысле см. 1Q M V, 16—17; VIII, 4, по-видимому, VIII, 18, где связь текста нарушена, но речь явно идет о распорядке боя, IX, 4 и др. Так же говорится об отдельном лице: «Священник стоит⁶⁷ и говорит народу так...» (X, 2); «и встает⁶⁸ первосвященник... и возглашает им вслух...» (XV, 4); то же XVI, 11 и XVIII, 5. В последнем случае употреблен имперфект, так как формально речь идет о будущем времени («в тот день»). То же значение сохраняет инфинитив с местоименным суффиксом и предлогом. Образование того же типа встречается в Кн. Эзры—Неемии.⁶⁹ В 1Q M этот оборот обозначает положение, расположение, понятие места, местонахождение выражает существительное ma'amad. Об этом можно заключить на основании использования существительного māqōm («место» — MT) для пояснения инфинитива с местоименным суффиксом ('omdam), 1Q M XIV, 3: «возвращаются⁷⁰ к месту, где стояли,⁷¹ когда расположились там строем». Равносильно деепричастному обороту выражение, приводимое 1Q M XIII, 1: «жрецы и левиты, и все старейшины по чину с ним (с первосвященником) и благословляют стоя Бога Израиля и все его истинные деяния». Тот же смысл сохраняется в обороте, равносильном придаточному обстоятельству предложению: «когда они стоят против станов киттиев» (XVI, 2); «и когда они стоят сбоку строя киттиев» (XVI, 5); «и когда они станут тремя построениями...» (VIII, 6).⁷² В том же духе оборот 'al 'omdō употребляется в «Дамасском Документе», где инфинитив от 'amad выражает и место, и образ действия: «и спустившись помыться, пусть пьет там, где стоит» ('al 'omdō), т. е. стоя на месте омовения, не делая лишних шагов в поисках более чистой воды, чтобы не нарушить субботнего покоя (CD XI, 1).

В значении «стать», «остановиться» спрягаемый глагол характерным образом использован в «Словах Моисея»: ⁷³ «Поднимись к [горе Нево] и станешь ⁷⁴ [та]м т[ы] и Эле[азар сы]н Аарона». Значение «вставать на ноги», «подниматься из сидячего положения» содержится в известном месте «Устава»: «Всякий человек, у которого есть слово сказать старшим..., тот человек встает на ноги и говорит» (1Q S VI, 12—13).

С этим прямым значением глагола связано одно из употреблений его в метафорическом виде во фразе, к сожалению сохранившейся не полностью, но построенной по принципу parallelismus membrorum, что позво-

ляет уловить смысл поэтической речи: «...стоит (ʿmd) поодаль меня, и жизнь моя в стороне...» (1Q Н IX, 5—6), т. е. жизненные силы автора уже готовы расстаться с ним и находятся вне его. Тот же оборот повторяется, по-видимому, с другим подлежащим в еще более разрушенном контексте.⁷⁵

С прямым значением глагола тесно связано переносное «стоять» в смысле «занимать место», «занимать должность». ʿamad с этим значением встречается в «Войне Сынов Света», «Уставе» и «Дамасском Документе», где текст описывает распорядок, регламентацию поведения, взаимоотношения членов общины. Характерный пример сохранения прямого значения в метафорическом смысле предлагает CD IV, 11—12: «лишь стоять⁷⁶ каждому на своем дозоре», т. е. каждому надлежит соблюдать принятое положение внимательного члена обособленной конгрегации. Применительно к особым должностям внутри общины схожий контекст мы видим в «Дополнении к „Уставу“» (1Q Sa I, 22): «и левиты должны стоять каждый на своем месте⁷⁷ по слову сынов Аарона», т. е. левиты занимают должности, исполняют обязанности каждый на своем посту, по указанию старшего священства. Еще более конкретно, в смысле близости к первичному значению, схожее выражение в 1Q М II, 3: «и главы их сторожевых смен, каждый на своем месте,⁷⁸ должны служить (будут служить)» (yešaretū). Также в значении «снова занять свое место» говорится об отпавшем временно от общества благодаря проступку: «Сообразно его отступничеству обличат люди знаний до дня, когда вернется, чтобы встать на посту (среди) людей совершенной святости» (CD XX, 5). От понятия ʿamad с этим оттенком происходит наиболее употребительное смысловое значение приводимого в этих примерах производного maʿmad (maʿamad). Первично оно дополнялось поясняющими или дополняющими его существительными, как maqom, bayit, в сопряженном состоянии с maʿmad: «знать всем людям Израиля каждому свое место»;⁷⁹ «и никто не понизится от своего места».⁸⁰

Первичное значение глагола, связанное с понятием пространства, отлично сохранилось в некоторых местах «Войны Сынов Света».⁸¹ Понятие «сохранять свое место в обществе» выражается сочетанием существительного mʿmd с глаголом ḥzq в ḥiph. или pī: «Всякий человек, пораженный этими (недостатками), так что не может удержать место среди общества...».⁸²

Другое значение глагола ʿamad соединено семантически с отправным понятием «пребыть стойким», «быть устойчивым», «удерживаться» (на месте), отсюда пребывать постоянным, выдерживать, сопротивляться обстоятельствам, враждебным силам. Примеры этого рода чаще встречаются в поэтической речи: «И те, кто по душе Тебе, стоят перед Тобой вовеки, и идущие Твоим путем утвердятся навечно...» (1Q Н IV, 21—22). Сочетание yaʿamodū («будут стоять, устоят») параллельно с yikkonū (√kwn) показывает усиление первичного понятия «стоять». Еще яснее тот же смысл выступает в заключительном гимне «Устава»: «И, если я запнусь плотским грехом, суд мой по милости Божией, (которая) стоит вовеки».⁸³ На подобное же значение указывает в разорванном контексте параллель глаголов ... taʿamod... и... ʿetqomet, уцелевших в лакуне 1Q Н XII, 35. Понятие «устойчивость» свойственно и существительному maʿamad. Исходным пунктом и здесь является «стояние» как отсутствие движения, пребывание в покое: «От Тебя моя устойчивость (maʿmadī), и по милостям Твоим Ты спасаешь душу мою, ибо от Тебя мое движение...» (1Q Н II, 21—22). Здесь maʿmadī «стояние мое» (буквально) противопоставлено mišʿadī «движение мое» (букв. «шагание»), т. е. «благодаря Тебе я тверд и благодаря Тебе я двигаюсь». Поня-

тие «устойчивость» присуще слову *ma'mad* в гимне 1Q M XIV: «Дающий расслабленным коленам крепость устойчивости...»,⁸⁴ «У всех их витязей нет устойчивости», т. е. им не устоять.⁸⁵ Понятие «стойкость» отчетливо раскрывается в тексте 1Q H IV, 36—37: «и я воспряну (*we-'aḡmah*),⁸⁶ и дух мой удержит стойкость перед лицом удара,⁸⁷ ибо я оперся на милости Твои» — мой дух выдержит поражающий меня удар, так как меня поддерживает божественное милосердие.

Наиболее важен для нас тот оттенок буквального значения, который мог способствовать представлению о воскресении Праведного Наставника. От значения «стоять» в смысле «пребывать», «длиться», «продолжаться» развивается понятие «наставать», «появляться», т. е. представлять в пространстве и представлять во времени, что, по мнению сторонников «воскресения», равносильно значению «восставать» (из мертвых, из могилы). На самом деле это значение глагол может дать в единичных случаях *лишь* с пояснительными словами и оборотами, показывающими, что действие относится к мертвому телу или к духу умершего, и сам по себе, вне контекста, синонимом «воскресать», «воскреснуть» не служит ни прямо, ни по аналогии. Отправной точкой для образования указанных смысловых понятий является применение глагола *'amad* для передачи постоянства действия, например Deut XVIII, 5: «ибо его избрал Йахве..., чтобы предстоять (*la-'amad*), служа во имя Йахве», т. е. чтобы постоянно служить Йахве. Из двух следующих друг за другом инфинитивов с предлогом цели один передает образ действия, другой называет само действие. То же значение постоянства, пребывания в неизменном состоянии, но в самостоятельном обороте, без оттенка вспомогательности, чувствуется в словах Аггея: «Дух мой пребывает среди вас, не бойтесь...» (Hag II, 5); «пребывает» передано причастием действительного залога *gal—'omedet* (согласование в женском роде), букв. «стоит», «остается». Отсюда «оставаться, пребывать» с кем-нибудь, у кого-нибудь как обозначение руководящей деятельности: «И вот имена людей, которые будут состоять при вас (*ya'amdu 'ittēkhem*): у Рувима — Елицур...» (Num I, 5).

В сохранившихся кумранских текстах мы видим простое употребление термина *'amad* в близком значении временного пребывания где-либо: «оставаться», «останавливаться» (на постой, на временное жительство), т. е. пребывать не постоянно, но в течение некоторого времени: «и пришел жрец, и остановился (*we-'amad*) в стане, и смотритель объяснил ему истолкование Пятикнижия» (CD XIII, 5). Еще более краткое временное состояние глагол скрывает в значении «представать, появляться»⁸⁸ перед административным или судебным органом: «И пусть никто не учит его (новиция) правилам, пока он не предстанет перед смотрителем».⁸⁹ Тот же оборот с имперфектом мы встречаем во фрагменте «Дамасского Документа» из 5-й пещеры.⁹⁰ Те же формы и тот же смысл мы находим в «Уставе»: «И затем, когда он придет, чтобы предстать перед старшими...».⁹¹ Здесь *'amad* «стоять» сохраняет еще пространственное отношение — предстать (перед кем-либо, где-либо), явиться (куда), но он может выражать и чисто временные отношения: *lē-ma'an ya'amdu yāmim rabbim* — «потому, что настанут (встанут) многие дни» (Jer XXXII, 14), многие дни будут являться (и исчезать), пока не сбудется то, о чем говорит пророк. Этот оттенок проступает в кумранских документах и в именных образованиях: «Он знал годы предстояния, и число, и перечень их сроков, согласно всему сущему веками».⁹²

Здесь *ma'amad* в значении «стояние», «остановка» (во времени) обозначает не что иное, как существование, наличие, нахождение в этом мире (аналогично масдару *kawn* в арабском языке,⁹³ аналогии которому в полной мере нет в еврейском языке). Недостаток выражения, видимо, ощущался в языке эллинистического периода, и авторы Кумрана вос-

полняют его образованиями глаголов *hāyāh*, *hāwāh* и *‘āmad*. Термин *qēš* (*qīṣṣeyhem*) стремится передать понятие смены времен, обрыва явлений, отсутствие длительной устойчивости в явлениях мироздания. Тот же оборот автор «Дамасского Документа» повторяет ниже: «и срок (конец) их предстояния, и счет их бедствий...» (*wē-qēš ma‘mādām ū-mispar šārōtām* — CD IV, 5). Так же как в первом примере, автор выражает в словоупотреблении непрочность, преходящность становления, пребывания, нарушение длительности существования наступлением многочисленных бедствий, притеснений, тягот (*šārōt*). Оба значения — «(на)стать» в пространстве, «(на)стать» во времени — сливаются в общем понятии «наступить», «появиться», «возникнуть», которое в кумранских текстах, как в Библии, может быть выражено глаголом *‘āmad* в формах, общих для произведений тех и других источников. В Кн. Даниила мы встречаем несколько аналогичных мест подряд. Dan VIII, 22—23: «...четыре царства встанут (=возникнут — *ya‘āmōdnāh* (так! — imperf. 3 pl. fem.)), но не той уже силы. И в конце их царствования, когда преступники исполнятся мерой (*kē-hātēm ha-pōšē‘im*), встанет (появится — *ya‘āmōd*) дерзновенный царь...»; XI, 2—4: «Вот еще четыре царя встанут (появляются — *‘ōmēdim* (pt. act. pl. masc.)) у Персии (*lě-Phārās*)... и встанет (появится — *wē-‘āmad* (pf. с *waw* consecutivum)) могучий царь, и овладеет великой властью... и когда он встанет (появится), сокрушится его царство», ср. Eccl IV, 15: «Я видел всех живых ... вместе со вторым мальчиком, который встанет (явится — *ya‘āmōd*) вместо него».

Наконец, в старейшем, по-видимому, тексте этой группы глагол *‘āmad* встречается в форме инфинитива с предлогом *‘ad*: «И тиршата сказал им, чтобы не ели от святого святых, пока не встанет (не явится — *‘ad‘āmōd* — inf. cstr.) жрец при урime и при туммиме» (Ezr II, 63), т. е. пока жреческое сословие не будет располагать правомочным первосвященником, священные жертвы недоступны для пищи жрецам. Следует обратить внимание на то, что приведенные примеры встречаются в библейских сочинениях, наиболее близких по времени к памятникам Кумрана.⁹⁴ Точную аналогию в употреблении оборотов с *‘āmad* для обозначения наступления события (появления лица) и (длительного) действия в будущем мы находим с свитках в ряде примеров.

Паранетическая часть «Дамасского Документа», говоря о прошлых событиях, сообщает: «И в период разорения страны встали (*‘āmēdū* — perf. 3 pl. com.)⁹⁵ (появились) Передвигающие границу и ввели Израиль в заблуждение» (CD V, 20). В другом месте использована именная форма глагола для обозначения будущих, эсхатологических, по мнению большинства исследователей, времен. «Жезл» — это князь всего общества, и когда он встанет (появится — *ū-bē-‘omdō* — ср. 1Q M XI, 6), то искоренит всех сынов Сифа» (CD VII, 20—21). «Князя» (*nāšī’*) в настоящем смысле слова община не имеет, автор выражает здесь надежды на будущее, излагая их в условиях настоящего в замаскированном виде с помощью цитат из Писания. Такое же обозначение должностных лиц, ожидаемых в будущем, мы замечаем в CD IV, 4, с легким изменением временного оттенка: «И величаемые по имени, долженствующие встать (явиться) в последующие дни, вот перечень их имен...» (*ū-qērū‘ēy* (или *qērī‘ēy*) *ha-šēm ha-‘ōmēdim bē-‘aḥārīt ha-ūamīm*... *‘ōmēdim* — pt. act. pl. m.).

Как известно, причастие древнееврейского языка скрывает в себе значения, соответствующие всем трем основным временам европейских языков, но здесь время обозначено формулой, указывающей обязательно на будущее, при этом на отдаленное будущее. К сожалению, испорченный текст не дает возможности точно определить тот смысловой оттенок, который причастный оборот придает глаголу — сказуемому.⁹⁶ Таким же

образом использовано причастие 'āmad в 4Q Test наряду с перфектной формой, содержание которой менее ясно здесь вследствие лакуны: «вот некто проклятый, один (из людей) Велиала встает ('omed li-h^eyot p[ah])⁹⁷ (появляется), чтобы быть птицеловным сил[ком] своему народу и ужасом для всех своих соседей. И встал (we-'amad) ... оба они — орудия насилия...». Подобно этому используется причастие 'ōmēd в собрании библейских текстов с толкованиями к ним, известном как 4Q Flor. Несмотря на нарушенную связность, видно, что речь в нем идет о будущих временах. С момента своего опубликования отрывок стал одним из опорных источников для создания системы кумранской эсхатологии.⁹⁸ Нужный оборот встречается в строке 11, часть которой мы приводим для большей ясности вместе с продолжением фразы в строке 12: «(11)... Это отпрыск Давида, встающий (появляющийся) вместе с „Домогающимся учения“ (ha-'omed'im doreš ha-torah), который (12) [воспрянет?]»⁹⁹ в Си[оне] в последовательности дней...». Артикль причастия 'ōmēd придает ему определенное состояние по согласованию с конструкцией šemaḥ Dawid. Обстоятельства определены будущим временем наречийного оборота [be-'aḥa] rit ha-uamim — [«в по]следовании дней». Условием появления «Отпрыска Давида» служит появление Doreš ha-torah. Формально причастие связано с существительным šemaḥ и утверждает, как нам кажется, длительность его службы в будущем. Фразеологическую аналогию мы усматриваем в Deut XVII, 11, где текст обозначает длительность состояния службы жрецом: «Тот, кто станет действовать дерзко, не слушая жреца, стоящего (ha-'ōmēd), чтобы служить там Йахве...», т. е. того жреца, который в то время и в том месте, где находится данный человек, постоянно исполняет обязанность служения Йахве, что дает ему право на авторитет в юридических вопросах.

Возвращаясь к примеру из 4Q Flor, отмечаем, что глагол 'āmad в имперфекте снова встречается очень близко к цитированному выше месту в своем прямом значении, которому легко может быть придан переносный смысл, сообщающий иносказательный оттенок всей фразе. После слов «куща Давида, упавш[ая]»¹⁰⁰ мы видим форму ya'amod — imperf. sg. m. Глагол 'āmad должен быть согласован со словами «куща Давида, упавшая» (в оригинале женский род) — упала, но встанет снова при известных обстоятельствах. Но употребление глагола в мужском роде указывает на логическое согласование с тем же šemaḥ Dawid — «отпрыск Давида», который явится, «чтобы спасти Израиль». Это и является центральной идеей мидраша, таким образом, значение ya'amod смыкается со стоящим выше 'omed, и обе формы глагола несут одно значение (в будущем времени).

В том же смысле применяется оборот, образуемый инфинитивом 'md с предлогом. Среди примеров на образование этого типа замены придаточному предложению находятся и интересующие нас случаи, создавшие версию о воскрешении Праведного Наставника. Тексты рассматриваются в порядке следования переводимых документов, чтобы подбор их был лишен всякой тенденциозности.

1) CD I, 14: «Так был непокорен Израиль, когда встал Глумитель (ba-'āmod 'iš ha-lāšōn), который капал Израилю водой лжи». События свершились в прошлом, рассказывается история возникновения секты.¹⁰¹ Инфинитив с предлогом ba-'āmod соответствует в переводе придаточному предложению времени. Израиль уже был непокорен, когда явился Глумитель (букв. «Человек глумления»), который сделал поведение народа еще хуже, чем оно было до этого.

2) Другой исторический экскурс внутри «Дамасского Документа» объясняет читателю, почему избраннику божьему Давиду учение Торы не было доступно полностью (CD V, 4—5): «и скрыл¹⁰² „Открове-

ние“,¹⁰³ пока не встал Садок...» ('ad 'āmod Ṣādōq).¹⁰⁴ Предшествующая и последующая части фразы не связаны с выделенным здесь текстом синтаксически, но относятся к нему логически, так как разъясняют, почему Закон был скрыт до появления Садока.¹⁰⁵

3) В эту группу примеров входит узловое место, многократно использованное для характеристики Праведного Наставника — CD VI, 10—11. Здесь время обозначено аналогично приведенному выше отрывку 4Q Flg, строка 11 наречием времени be-'aḥarit ha-yamim, переносящим события в будущее.¹⁰⁶ Ввиду важности этого примера все предложение приводится в транскрипции и в переводе: wě-zūlātām lō' yassigū 'ad 'md yōreh ha-ṣedeq bē-'aḥarit ha-yāmim — «а (иные), кроме них, не постигнут,¹⁰⁷ пока не встал (не встанет, не явится) наставляющий праведности (или изливающий праведность)»¹⁰⁸ в последовательности дней». Форма 'md скрывает две возможности: 'āmad — perf. 3 sg. m.; infinitivus constructus. Предлог 'ad допускает обе возможности (ср. 'ad 'āmēdū), но, как видно из примеров, в кумранских текстах преобладает в этих случаях инфинитив. На переводе это различие форм не отражается, если здесь перфект, то он сохраняет оттенок perfectum propheticum, как в других случаях. Нет уверенности и относительно гласного окончания существительного или причастия (если это не imperf. hiph. 3 sg. m.) yōreh, которое может быть определяющей частью сопряженного состояния и тогда огласуется ē (ṣerey) согласно масоретскому правописанию, или же, как причастие переходного глагола, стоит в независимом состоянии с огласовкой е (segol), имея при себе в качестве прямого дополнения существительное ṣedeq.¹⁰⁹

4) В CD XII, 23—XIII, 1 речь идет о структуре организации, сохраняемой обществом до того будущего, когда появится помазанник Аарона и Израиля: «...в срок нечестия, пока не встанет (не появится — 'ad 'amod — inf. cstr. с предлогом 'ad) помазанник (Помазанник?) Аарона и Израиля — до десяти человек наименьшее...».

5) Некоторые издания восстанавливают по аналогии с этим местом тождественный оборот на следующей странице кембриджского списка A CD XIV, 19 на том основании, что в конце лакуны строки 18, перед словами «Аарон и Израиль», сохранилась буква ḥet,¹¹⁰ предположительно конец слова mšyḥ (māšī'ḥ — st. cstr. mēšī'ḥ): ['ad 'āmod mēšī]aḥ 'Aḥārōn wě-Yīsrā'ēl.¹¹¹ Восстановление текста вероятно, но полной уверенности в нем быть не может, и мы приводим этот случай для возможной полноты учета аналогичного словоупотребления.

6) Последний пример оборота снова обозначает отрезок времени от и до — CD XIX, 35—XX, 1: «Не будут числиться (отступники) в тайном совете народа и в записи его не будут записаны со дня преставления Единого Учителя (mōreh ha-yāḥid), пока не встанет ('ad 'amod — inf. cstr. с предлогом) помазанник (Помазанник?) из Аарона и Израиля».

7) Еще раз весь оборот с его временным значением встречается в одном из немногих текстов, где можно с уверенностью считать, что речь идет о реальной исторической, а не эсхатологической обстановке. Имеется в виду «Толкование на Наума» 4Q pNah, строка 4: «...царей Ионии от Антиоха до появления¹¹² киттийских властителей ('ad 'amod mošeley kittim (kittiyuim), а после будет поправа...».

В каузативной породе hiph'il значение глагола связано с прямым значением qal и переводится «ставить» (на), «делать устойчивым» (перед...), отсюда «утверждать», «делать стойким», «заставить предстать», все эти значения встречаются в «Благодарственных Гимнах» (1Q H VII, 19, 30—31; IX, 12; X, 6; фр. 1, 11).¹¹³ С понятием «воскресения» они также не связаны.

Первичным источником для понимания и истолкования текстов, относящихся к Праведному Наставнику, послужило, как известно, заключение Кн. Даниила, где действительно предполагается восстание опочившего мудреца-пророка, но где сохраняется тем не менее оттенок поэтической речи, иносказания. Слова Старца в льняной одежде сулят Даниилу надежду дождаться срока исполнения обетования (Dan XII, 12—13): «Блажен, кто ожидает и достигнет тысячи трехсот тридцати пяти дней. А ты ступай до того срока,¹¹⁴ ты отдохнешь и встанешь¹¹⁵ к своему жребию по окончании дней» (lě-qēṣ ha-yāmīn), т. е. сейчас ты должен отдыхать, но впоследствии встанешь, чтобы получить награду. Мы даже не можем сказать с уверенностью, подразумевал ли поэт, автор Кн. Даниила, обычную человеческую кончину или «будет то не смерть, а сон».¹¹⁶ Воскресение как понятие, передаваемое с помощью глагола 'āmad, как уже отмечалось, может быть выражено лишь на фоне обстоятельственных слов, показывающих, что речь идет именно о смерти. Естественно, если существительное (наименование действия) 'āmidāh («стояние») написано на гробнице, то оно означает воскресение. Упоминание о воскресении, восстании из мертвых в повествовательном тексте требует атрибутивного окружения, как показывают примеры, заимствованные из раннесредневековой еврейской литературы, в эпоху создания которой вера в воскресение мертвых входила в догматы иудейской религии и понималась конкретно.

В этих представлениях как *terminus technicus* для передачи понятия оживления мертвого, его воскресения использовался глагол и его образование $\sqrt{h}uu$, ḥāyāh — «жить» в каузативе, имя существительное «воскресение» является производным от того же корня tēḥiyyāh. Но описание процесса воскресения достаточно часто привлекает 'āmad в значении «поставить» (на ноги) с косвенным дополнением обстоятельства образа действия. В «Книге Зоровавеля» сцена воскрешения Неемии сына Хусиила при явлении Мессии описывается так: «И придет с ним Илия... И они воскресят Неемию сына Хусиила, и придут все старейшины Израиля, и увидят, что ожил Неемия и встал на свои ноги...».¹¹⁷

Тот же глагол 'āmad в форме причастия каузативной породы и с обстоятельством места встречается в описании восстания из могил праотцев в «Книге Храмин» (S. Hēykhālōt): «Я видел, как души праотцев мира, когда их заставляли встать из их могил, поднимаются к тверди...».¹¹⁸ Причастный оборот с косвенным дополнением употребляется в описании аналогичного эпизода в одном из старейших мидрашей талмудической эпохи — «Книги Илии»: «Ангелы раскрывают могилы, разбрызгивают (zōr°qīm) души, и тела оживают, и их ставят на ноги».¹¹⁹

Во всех этих случаях глагол 'āmad сам по себе не является синонимом понятия «воскреснуть», как показывает непереносное употребление его с пояснительными словами. Он передает положение в пространстве субъекта действия, противоположное понятию «лежать», «находиться в лежащем положении». Если нет специфики ситуации, нет и специфики значения.

Интересно, что в единственном месте «Благодарственных Гимнов», где трактуется о поднятии мертвых из тленного праха, употребляется каузатив глагола rūm ($\sqrt{rwm}$): hērīm MT — «поднять высоко», «вознести», «возвысить», т. е. из праха вознести к вечной жизни (1Q Н XI, 12). «Поднятие» — здесь абстрактное понятие, не конкретное физическое действие, в отличие от приведенных примеров из мидрашей.

Инфинитив qal и в позднейших текстах сохраняет значение «наступать», «появляться» — «наступить», «появиться» в эсхатологическом контексте той же «Кн. Илии»: «И тогда сказал (он) Михаилу: „Срок

будет во дни царя, который встанет (явится) в последовательности дней».¹²⁰

Пророчество относится к будущему царю-мессии, которому предстоит появиться в отдаленно будущие времена. Согласно легенде, он не умирал, поэтому нет почвы для представления о воскресении.

Возвращаясь к термину *ʾāmidāh*, который встречается в еврейских надгробных надписях времени Римской империи,¹²¹ раннего средневековья и позднее, считаем нужным отметить, что он не может, по нашему мнению, служить доказательством того, что глагол *ʾmd* имеет значение «воскреснуть» в контексте CD VI, 10—11, как указывает И. Д. Амусин в своих работах.¹²² Дело не только в том, что эти надписи принадлежат III и V вв. н. э., т. е. на 300—500 лет отодвинуты от кумранских памятников,¹²³ но и в том, что текст надписи и ее местонахождение показывают, что она относится к умершему. Здесь глаголу *ʾamad* придается значение Dan XIII, 12, заимствованное из этого именно источника. Это видно по эпитафии из Грузии,¹²⁴ где текст противопоставляет *mīškāb* (букв. «ложе») — здесь «лежание» и *ʾāmidāh* — «стоячее положение», «вставание» (в будущем). Много раньше эту связь понятий показал евангельский рассказ о воскрешении дочери Иаира (Матф IX, 18—25; Марк V, 35—42; Лук VIII, 49—55). Если слово «встань!» относится к мертвецу, оно неизбежно является формулой воскрешения; если оно направлено к больному, оно служит формулой исцеления (Матф IX, 2—7; Лук V, 24—25).

На наш взгляд, не оправдывает себя ссылка на эсхатологический аспект личности Праведного Наставника¹²⁵ на основе возможности верования в воскресение мертвых в кумранской среде.¹²⁶ Как свидетельствуют евангелия с примыкающей к ним литературой, именно в эту эпоху складывалось и развивалось учение о бессмертии души и о воскрешении, что наглядно показывают многие евангельские эпизоды.¹²⁷ Как известно, уже в библейских рассказах есть примеры воскрешения мертвых, чем подтверждается могущество Бога, дарующего избранныкам силу возвращать к жизни. Обычно в этих случаях воскресение мотивировано не заслугами покойника, а заслугой того, кто совершает чудо.¹²⁸

Не может также считаться исключительной для древнего иудаизма идея о явлении воскресшего другим с целью сообщения им откровения ради их спасения, как например в «эпилогах» евангельского предания о страданиях и воскресении Христа (Матф XXVII, 9—20; Марк XVI, 9—20; Лук XXIV, 13—51; Иоанн XX, 14—XXI, 23). Появление мертвого ради предупреждения фигурирует в притче о богатом и бедном Лазаре (Лук XVI, 19—31) с ироническим выводом: если люди неспособны верить закону и исполнять его, им не поможет и сверхъестественное явление.¹²⁹

Таким образом, вопрос заключается не в том, могли ли члены кумранской организации приписывать своему Наставнику сверхъестественные свойства и считать их догматом, а в том, приписывали ли они их ему на самом деле. Значение глагола *ʾamad* в кумранских текстах отвечает на этот вопрос отрицательно.

tōkhaḥat. Тем же методом мы проверяем значение существительного *tōkhēḥāh*, *tōkhaḥat* (MT), на котором в первую очередь зиждется предположение о страданиях (параллельно евангельским страстям), испытанных главой кумранской общины (1Q pHab V, 10). Ссылки на значение, приводимые в важнейших словарях к Библии, не всегда служат этой задаче.¹³⁰

Следует отметить этимологическую и семантическую близость формы *tōkhaḥat* к форме абстрактного существительного *tōkhēḥāh*. Обе формы — производные от глагола *ukḥ* в образованиях-вариантах типа *taqṭalt*, *taq-*

tilt.¹³¹ В еврейско-арамейской группе языков в образованиях этого типа преобладает причинительное значение (hiph'el — 'aph'el), примером чему является слово tōkhēḥāh (Zurechtweisung).¹³² Tōkhaḥat очень близко по значению, но полностью передает то же понятие сравнительно редко, несет его скорее как дополнительное переносное значение к основному конкретному (Ps XXXIX, 12; LXXIII, 14; Ez V, 15; XXV, 17).

Во всех примерах из Библии, где tōkhēḥāh и tōkhaḥat дают основание для перевода смысла русским словом «кара», «наказание», из контекста достаточно ясно видно, что понятие «наказание» в этих случаях не совпадает с юридическим преследованием конкретно, т. е. не означает штрафа, заключения, побоев, смертной казни, еще менее «пытки». Содержание обоих вариантов производного от $\sqrt{ukh}$ связано с морально-этическим понятием обличения в преступлении и принуждения нести его последствия. «Наказание» имеет тогда значение, близкое одному из семантических оттенков русского слова «бедствие», «испытание»; обличение, упрек; сознание вины и вызванные этим страдания. По преимуществу tōkhēḥāh чувствуется, сознается, высказывается. Особенно ярким примером служат слова царя Езекии, сказанные им в критический момент правления (II Reg XIX, 3; Jes XXXVII, 3): «День бедствия и испытания и поругания — сей день!» (yōm šarāh we-tōkhēḥāh ū-nē'āṣāh ha-yōm ha-zeh), т. е. сегодня нас постигла беда (šarāh), в которой мы сами виноваты (tōkhēḥāh) и из которой выйдем покрытые бесславию (nē'āṣāh). Единственный случай, когда tōkhēḥāh несомненно имеет значение «наказание» параллельно предшествующему nēqāmāh — «отмщение», «возмездие», можно встретить в Ps CXLIX, 6—7,¹³³ где раскрывается конкретное значение tōkhēḥōt (pl.) как наказание, испытание, ожидающее врага: «и меч двуострый в их руке, чтобы сделать отмщение (nēqāmāh) народам, наказания (tōkhēḥōt) племенам, связать царей их узами, их знатных — железными оковами». Все остальные места Библии, зарегистрированные конкорданциями и словарями, указывают на тяготение значения в сторону словесного обличения, предъявления обвинения, предупреждения и раскрытия вины. В дальнейшем оно развивается как «упрек», «самоупрек», «самообличение», смысловые оттенки этого рода заложены в понятии tōkhaḥat — покаянного гимна как литературного жанра, одной из разновидностей пийўта — культового стихотворения, назначение которого противопоставить могущество Бога греховности Израиля в целом и низости, ничтожеству отдельного человека в особенности.¹³⁴

Кумранские тексты употребляют указанный термин в форме tokhaḥat. Из 10 случаев, зарегистрированных Хаберманном,¹³⁵ в 8 мы имеем дело с сопряженным состоянием или с сочетанием с местоименным суффиксом, в которых оба словообразования совпадают в написании и, вероятно, в произношении. Тем не менее встречаются два примера употребления слова в абсолютном состоянии: 1Q S VI, 1 и 1Q H IX, 8—9, и оба текста дают нам форму twkḥt (tokhaḥat). Значение слова прямо связано со значением каузативной формы глагола. Помимо четырех случаев употребления глагола hōkhē^aḥ в 1Q pNab, остальные 22 поровну распределяются между поэтическими текстами¹³⁶ и дидактико-юридическими из 1-й пещеры.¹³⁷

В основе большинства примеров употребления глагола ukh в hiph. в «Благодарственных Гимнах», «Дамасском Документе» и «Уставе» лежит понятие указывать (кому-нибудь) его вину, проступок, ошибку. Если субъект и объект действия совпадают, то глагол по характеру становится внутренним каузативом: «признать (свою) вину», «сознаться», «исповедать»(ся) (ср. средневековое значение hiph. ukh). При прямом каузативе, если нет налицо определенного обвинения, но оно носит общеэтический характер, глагол приобретает значение «упрекать», «обличать». В юриди-

ческом контексте он явно несет значение «обвинять», «доказывать вину». Обвинение или самообвинение может утверждаться перед лицом Бога. Если обвинение имеет целью не навлечение кары, но лишь сознание вины со стороны обвиняемого, оно приобретает смысловой оттенок «указывать (на)», «наставить», «научить нравственности». Так, 1Q Н XVIII, 12—13: *le-hokni^aḥ le-yeṣer ḥomer darkō we-’ašmot yelud-’iššah ke-ma’āsayw* — «указать скудельному сосуду его путь и рожденному женщиной, каковы его преступные деяния». Здесь точный оттенок значения поверяется приемом *parallelismus membrorum*. Этот же смысл сохраняет причастие множественного числа во фрагментарном тексте 1Q Н, фр. 2, 6: *u-meliṣey da’at ’im ṣe’aday umokhiḥey’emet*. . . — «и толмачи знания сопровождают меня (букв. «при моих шагах»), и истинные обличители...», т. е. сопровождают меня те, кто «переводит знание» на доступную человеку речь, и эта речь является наставлением (или обвинением, утраченный конец фразы не позволяет определить точнее). Внутренний каузатив предлагает текст 1Q Н I, 25: *u-mah yesapper ’enoš ḥaṭa’tō u-mah yokhi^aḥ ’al ’awonotayw u-mah yašib ’al kol mišpaṭ ṣedeq* — «и как расскажет человек свой грех, и как исповедуется (yōkhi^aḥ MT — *hiph. imperf.*) в своих преступлениях, и что ответит на всякий праведный суд», т. е. что сможет возразить при вынесении справедливого приговора. Обращает внимание соседство глагола «обвинять» (самого себя) и существительного «суд» (*mišpaṭ*). Ту же мысль мы усматриваем в 1Q Н XII, 28: *u-mah yityaṣṣeb li-phepeu mokhi^aḥ* — «и как устоит перед обвинителем?». Здесь речь также идет о нравственной тяжести обвинения, не о юридическом процессе, и параллельный стих также построен с глаголом *šwb* (*hiph.* — *hēšib*) — «отвечать, возражать» (на обвинение). Добровольное признание вины особенно полно выражено в заключительном гимне «Устава» — 1Q S X, 11: *u-mišpaṭ ’okhi^aḥ ke-na’awitī u-phiš’i le-neged ’eynay ke-ḥoq ḥarut* — «и суд (правосудие) я признаю сообразно тому, как лукавил (или сообразно (количеству) моих лукавств), и преступление мое перед моими глазами, как закон, начертанный (резцом)», т. е. я должен признать суд справедливым, раз ясно вижу свои преступления. И в поэтических образах обличение в грехе связывается с представлением тяжбы, судебного процесса. Убедительно доказывают это сочетания глагола с производным от него существительным в 1Q Н IX, 23—24: *kī ’attah ’elī ... tarib ribī be-raz hokhmatekhah hokhaṭtah bī...*; строкою ниже следует параллельный текст: *wa-tehī tokhaṭtekhah le-šimḥah we-šašon* — «Ибо Ты, Боже мой, будешь истцом моей тяжбы и в тайне Твоей мудрости обличил (или покарал) ты меня... и стало Твое обличение (или Твоя кара) радостью и весельем...». В этом же случае вполне допустим вариант перевода — «покарал Ты меня... и стала Твоя кара...», поскольку гимн говорит о преследовании героя врагами, что в его сознании осуществляется лишь с соизволения Бога, и потому может рассматриваться как ниспосланная свыше кара, служащая целям нравственного исправления и тем самым являющаяся залогом спасения, почему поэт воспринимает преследования как «радость и веселье» (ср. Pr III, 11—12). Но и в этом случае понятие кары носит отвлеченный характер, внушаемый мыслью о непрерывной необходимости покаяния и искупления грехов.¹³⁸

Тем не менее глагол *hōkhē^aḥ* и существительное *tōkhaṭat* в юридических текстах Кумрана приобретают значение правовых терминов. Содержание их в этом случае «предъявить обвинение», «обвинить», «уличить», но нигде оно не указывает на способ извлечения признания, который можно было бы отождествить с понятием истязания, мучения, пытки в конкретном смысле.

Заслуживает внимания то обстоятельство, что «Дамасский Документ» (XX, 15—17), используя Nos III, 4 для изображения распада обществен-

ных отношений, реакцией на что явилось движение «обратившихся», «покаявшихся» (*šābēy... šābīm*),¹³⁹ изменил окончание стиха Осии, включив в него дополнительные элементы перечня из Jes XI, 3—4, как отметил еще Шехтер:¹⁴⁰ «... и в тот срок загорится гнев Божий в Израиле, как сказал: Нет царя и нет вождя (*šār*), нет судьи и нет справедливого обвинителя...». Судья (*šōphēṭ*) и справедливый обвинитель (*mōkhi^aḥ ba-šedeq*) названы в числе представителей высшей администрации, обеспечивающих гражданский правопорядок, их отсутствие является признаком божественного гнева, способом наказать преступное общество. *Mōkhi^aḥ ba-šedeq* в данном контексте соответствует современному понятию прокурорского надзора как способу обеспечить правильное функционирование административных органов.

Сочетание этического и юридического элементов ощущается в тексте 1Q S V, 24—25, предписывающем проверку всех членов общины. Перечисление обязанностей каждого члена включает требования «наставлять (*le-hokhi^aḥ*) друг друга в ис[ти]не...¹⁴¹ и смирении, и любви к милосердию для каждого» (1Q S V, 25). «Наставлять» здесь совпадает с «обличить», т. е. указывать собрату нелюбезно на его проступки. Возможность жестокого обращения здесь, видимо, также исключается. Глаголы «обвинять» (*hōkhē^aḥ*) и «вести тяжбу», «оспаривать», как мы видели, употребляются параллельно. Юридические тексты предоставляют нам образец этого рода. 1Q S IX, 16: «... тогда как не следует обличать (*le-hokhi^aḥ*) и вступать в тяжбу (или препирательство) с людьми преисподней...». Обоснование этого правила находится тут же (IX, 17—18): «следует скрывать совет учения (Торы) среди людей Кривды, а обличать (*u-le-hokhi^aḥ*) знанием Правды и справедливого суда избравших (правильный) путь...». Обличение члена общины рассматривается как наставление его в правильном поведении, в отличие от чужака, которому должно остаться недоступным верное понимание Торы.¹⁴² Возможно, что этот пункт «Устава» под термином *hitrobeb* подразумевает ведение полемической дискуссии на темы канонического права. Во всяком случае расстановка инфинитивов *le-hokhi^aḥ* и *hitrobeb* в примерах соответствует нормам юридической процедуры: сперва предъявление обвинения, затем выяснение правоты тяжущихся сторон.

Если 1Q S V, 24—25 имеет в виду проверку нравственности членов общины в общем процессе, то примыкающая сюда часть «Устава» переходит к вопросам обвинения, связанного с конкретным проступком одного из членов — 1Q S V, 26—VI, 1: «И да не возненавидит его (своего грешного собрата)¹⁴³ в своем сердце, но в тот же день обличит его¹⁴⁴ и не примет за него греха. И пусть никто не доносит на своего товарища перед старшими ни единого слова, которое не является обвинением перед свидетелями».¹⁴⁵ То же повторяет CD VII, 2: «Обличать (*le-hōkhē^aḥ*) каждому своего брата по заповеди и не хранить (вражды, злобы) со дня на день». «По заповеди» является ссылкой на Lev XIX, 17—18. Поскольку неизвестно, преследуется уголовный, гражданский или морально-этический проступок, предпочтительнее видеть здесь смягченный вариант значения «обличение», а не «обвинение». Ниже требование повторяется при описании процедуры привлечения свидетелей (CD IX, 2—4): «А если сказал: „не мсти и не злопамятуй сынам твоего народа“, то каждый из вступивших в Завет, кто донесет (*yābī'*) на своего товарища что-нибудь не по обличению (*lě-hōkhē^aḥ* или *be-hiwwākhaḥ* (*niph.*))¹⁴⁶ перед свидетелями, но он донес (об) этом в пылу гнева или рассказал своим старейшинам, чтобы вызвать презрение к нему (к обвиняемому), — тот мститель и злопыхатель». Упоминание о презрительном отношении к собрату, которое доносчик рассчитывает вызвать клеветой, показывает, что имеются в виду не только нарушения права, но и нарушения этических норм.

Сочетание абсолютного инфинитива со спрягаемым глаголом, образующее *figura etymologica*, как известно, придает обороту усилительный оттенок, в данном случае непереносимость требования. Образец такого употребления *hōkhēʾh* встречается немного ниже (CD IX, 7—8), в цитате из Библии, подкрепляющей обоснование процедуры — Lev XIX, 17, стих приводится здесь целиком, ср. CD VII, 2—3; IX, 2—8. Схожее содержание глагола предлагает CD IX, 16—18, где речь идет о преступлении, караемом смертной казнью (*dēbar māwet*); процедура обвинения соответственно усложняется (CD IX, 19).

В последнем упоминании «Дамасского Документа» (XX, 4) глагол *uōkhīhūhū* читается с некоторой неуверенностью, но смысл хорошо укладывается в контекст: отступника уличают или обвиняют сообразно акту измены (*kēphī māʾālō*), которая, однако, не настолько велика, чтобы обвиненный не мог впоследствии снова занять место в обществе (CD XX, 5).

Единообразное значение глагола *hōkhēʾh* и производного *tokhaḥat* во всех приведенных примерах требует большой осторожности при истолковании соответствующих мест 1Q pHab. Из четырех случаев (V, 1, 4—5, 10; VI, 14) два относятся к тексту Кн. Аввакума и два — к объяснению одного из этих текстов. Мы рассматриваем эти пассажи, начиная с последнего, поскольку он отличается самостоятельностью содержания и способствует пониманию остальных.

1Q pHab VI, 12—14 излагает Кн. Аввакума II, 1, воспроизводя версию, дословно соответствующую масоретскому тексту. В небольшую лакуну посредине строки 14 попало лишь одно слово — глагол *šwb* в *hiph.* — «отвечать», «возражать», если следовать МТ. Остальная часть текста читается: «На стражу мою встану-ка я и постою-ка я на дозоре моем, и постерегу, чтобы видеть, что (Он) скажет мне и ч[то я отвечу (?) н]а мое обличение (или на мое обвинение: [*ʾa*] *tokhaḥti*)...». Притяжательный местоименный суффикс здесь повторяется трижды: «моя стража», «мой дозор», «мое обличение» (*genetivus subjectivus?* в последнем случае).

Все содержание I главы Кн. Аввакума показывает, что упрек, обличение пророка адресованы Богу, попустительством которого пророк объясняет успехи врага. Отсюда в русском переводе Библии *tōkhaḥti* смягченно передается словами «мою жалобу», отчего текст теряет выразительность протеста. Кумранцы также не допускали мысли, что Бог может стать объектом обвинения, как показывает передача глагольных форм 1Q pHab VI, 12—13. На этом основании можно предположить, что и в лакуне лицо имперфекта *šūb* было изменено (строка 14). Во всяком случае, если даже *tokhaḥti*, в противоположность значению того же суффикса при существительных *mišmartī* и *mešorī*, передает *genetivus objectivus* (субъектом действия является Бог, а объектом — пророк), оно не может иметь значения «наказание», «истязание».

Если обратиться к тексту 1Q pHab V без предвзятого отношения, то и здесь контекст придает тому же существительному аналогичное значение.¹⁴⁷ Для наглядности мы приводим текст pHab V, 1—10 целиком: «... для правосудия назначил его, и Творец обвинителем моим¹⁴⁸ поставил его,¹⁴⁹ слишком чистого зрением, чтобы видеть зло, и глядеть на изнурение Ты не можешь». Толкование слову то, что Бог не истребит свой народ рукой чужеземцев, но в руку своего избранника передаст суд (*mišpaṭ*) над всеми чужеземцами, «и при обличении их (*u-be-thokhaḥtam*) окажутся все нечестивцы Его (собственного) народа, которые блюди Его заповедь в тягость себе» (или «в тягости своей»)¹⁵⁰ Ибо то, что сказал: «слишком чист зрением, чтобы видеть зло», — толкование тому (о) тех, кто не блудил, следуя глазам своим в срок нечестия. «Зачем глядите, изменники, и ты молчишь, когда поглощает нечестивец того, кто праведней его», — толкование тому о Доме Авессалома и людях их совета, которые

молчали при обличении (обвинении) Праведного Наставника и не помогли ему против Лжеца, который презрел учение (Тору) среди всего их общества...».

Текст, передающий речь пророка Аввакума, имеет, как известно, ряд отличий от масоретской версии, причем эти отличия отнюдь не случайные описки и искажения, но сознательное применение вариантов, соответствующих образу мыслей и логике автора толкования.¹⁵¹ Автор отводит Праведному Наставнику роль, прямо противоположную роли страдающей жертвы. Речь пророка должна выражать волю Бога и служить его прославлению, так же как речь благочестивого человека вообще.¹⁵² Поэтому там, где у Аввакума Бог является субъектом действия, выражающего его отношение к еврейскому народу и к чужеземному угнетателю, служащему орудием кары, у автора толкования выступает посредник-обвинитель и ответственность за переживаемые испытания возлагается не на весь народ в целом, а на худшую его часть — *giš'eu 'ammō*, «нечестивцев народа Его».¹⁵³ Понятия *mišpaṭ* и *hokhe^aḥ* и здесь названы как параллельные, взаимосвязанные процессы: суд и обвинение или суд и наказание. У комментатора вместо имени действия появляется его носитель: Бог назначил его (*šamtō*) ради правосудия.¹⁵⁴ Во всяком случае суффикс объекта следующего глагола *uesadtō* бесспорно относится к тому же существительному — носителю действия: «и моим (или «Своим», т. е. назначенным Тобою, Тебе принадлежащим) обличителем Ты утвердил его...». Ниже раскрывается свойство этого обвинителя: у него чистое зрение, он не может видеть зла, отсюда его усилия бороться со злом. В этом плане он противопоставлен тем, «кто блудил, следуя своим глазам», т. е. избирали развратный образ жизни (CD II, 16, ср. VIII, 5; 1Q S 1, 6—7). Мы видим здесь четкую антитезу: борец за обновление народа, обновление союза с Богом, и те, кто этому мешает в самом народе, в среде его руководителей. Раскрывая их поведение словами Аввакума *tabbiṭū* и *taḥariš*, толкователь раскрывает личность «обличителя» (*mokhi^aḥ*): это Праведный Наставник, он послан Богом ради правосудия, которому предшествует и сопутствует объявление вины. Вина «Дома Авессалома» в том, что он не поддержал обличителя — Праведного Наставника (*be-tokhaḥtō* — суффикс относится к Праведному Наставнику) в тот момент, когда последний выступил со своей миссией против облеченных реальной властью противников.¹⁵⁵ Предмет измены, отступничества, а следовательно, характер преступления названы здесь без всякой двусмысленности: это Учение, Тора (*toratō*)¹⁵⁶ — закон, формулированный Пятикнижием, ныне соблюдаемый лишь меньшинством и то не вполне удовлетворительно (если местоименный суффикс выражает действительно 1-е лицо).¹⁵⁷ Последнее, однако, плохо согласуется с общей идеей произведения.

Если мы правильно проследили ход мысли автора, то Праведный Наставник выступает открыто как обвинитель могущественного лица, уличаемого в нарушении священного закона. Если бы его поддерживали вовремя люди определенной группировки, вероятнее всего отражающей известную политическую ориентацию (иначе зачем бы о них упоминать вообще?) и поддерживаемой единомышленниками (*'anšeu 'ašatam*), то его выступление имело бы иной результат, как вытекает из самого упрека неподдержавшим. Авторитетность Праведного Наставника для его приверженцев, а может быть и для более широкого круга иудеев, обрисована без прикрас и усилий, что могло только содействовать уважительному отношению к нему.¹⁵⁸

Последующий текст Кн. Аввакума, аллегорически изображающий поведение жестокого завоевателя, предоставлял достаточно возможностей включить в его истолкование моменты пленения и мученичества Праведного Наставника, если бы они были бы в поле зрения комментатора.¹⁵⁹

Однако об этом дальше нет упоминания, и мы полагаем, что то его выступление, которое отражено 1Q рНab V, 9—10, прошло без тяжелых последствий для него.

'ēmūnāh — 'āmānāh. Наконец, одним из решающих доводов в пользу признания сектой мистической роли Праведного Наставника служит утверждение, что он являлся предметом религиозного культа в глазах своих почитателей. Утверждение строится, как известно, на «Толковании на кн. Аввакума» VIII, 1—3. Всех исполняющих Учение (Тору) в Доме Иуды Бог спасет из «Дома суда» (от «Дома суда»): *ba'abur'amalam w'mntm be-Moreh ha-sedeq*, как переводят, «за их страдания и веру в Учителя праведности».¹⁶⁰

Перевод слова *'ēmūnāh* (МТ) словом «вера», «религия» соответствует довольно позднему его значению. В средние века оно является основным.¹⁶¹ С этим значением слово вошло в современный еврейский язык, хотя обычно словари дают его на втором месте после первичного и основного — «верность», «честность».¹⁶² Понятие «религия» в современном значении складывается как раз в эпоху, близкую Кумрану, и воспринимается в иудаизме в первую очередь через слова *dāt* — «закон», «религиозный закон», точно установленное обязательство по отношению к Богу. В Библии преобладающее значение *'ēmūnāh* соответствует понятиям «верность», «доверие», «доверие к Богу», отсюда «вера» (Ps XXXIII, 4; XXXVI, 6; LXXXIX, 34, 50; XCVI, 13; С, 5; CXIX, 90). Глагольная основа существительного *'mṣ* означает «быть твердым, крепким, надежным», гарантировать безопасность (ср. араб. *'amīna*); быть верным, правильным в смысле «соответствовать истине», отсюда *'āmēn* — «аминь!» и *'ēmet*. В значении «верить», «доверять» в библейские времена употребляется *hiph'il*. Глагол в этой породе становится переходным: «...и не доверил (*wě-lō' he'ēmīn... 'et*) Сихон Израилю перейти через свою границу» (Jud XI, 20). Значение «поверить» в смысле «признать достоверным», соответствующим действительности, «положиться на...» требует присоединяющего объект действия предлога *bē*: «не поверили Йахве, своему богу...» (*ba-YHWH — II Reg XVII, 14*). Перевод «не поверили в Йахве...» был бы не только нелепым с исторической точки зрения, но и с логической, поскольку слово «Бог», приложение к имени собственному Йахве, сопряжено с местоименным суффиксом притяжательности (своему Богу). В таком значении употребляется также предлог-частица *lē*: «и вы не поверили Ему...» (*wě-lō' he'ēmāntem lō — Deut IX, 23*). То же значение снова с предлогом *bē* встречается в тексте, передающем речь самого Бога: «доколе не будут верить Мне (*lō' ya'āmīnū bī — Num XIV, 11*), несмотря на все знамения, которые Я сделал...». Контекст и здесь указывает на недостаток доверия, а не на отсутствие веры в религиозном смысле. Тот же оборот в одинаковом смысле и с тем же объектом — Йахве см.: Deut I, 32.

Непереходное значение «быть верным, надежным, достоверным, несомненным, несомнительным» передается, как известно, породой *hiph'al* и прилагается как к одушевленным, так и к неодушевленным предметам, к конкретным и абстрактным понятиям.¹⁶³ С общими понятиями, заключенными в корне *'āman*, связано содержанием производное от него существительное *'ēmūnāh*. В смысле «верность», «доверие» оно фигурирует в II Reg XII, 16; XXII, 7, где сказано, что строители, ремонтировавшие храм, получали серебро на расходы без счетов, так как поступали честно (*be-'ēmūnāh hēm 'ōšim*),¹⁶⁴ букв. «с честностью», «с верностью». Слово *'ēmūnāh* употребляется не только там, где речь идет об отношениях людей к Богу или друг к другу, оно может составлять эпитет Бога: «Бог верный и без лукавства» (*'ēl 'ēmūnāh we-'ēyn'āwel — Deut XXXII,*

4). Это тот Бог, который не обманет ожидания верующего, в отличие от богов других народов.

Именно в таком значении встречается термин 'ēmūnāh в тех четырех примерах из кумранской литературы, где оно написано правильно и полностью.¹⁶⁵ Но и в двух опущенных нами восстановлении контекст заставляет предположить значение «верность» (Богу) или «уверенность» (в поддержке Бога). «Уверенность», «достоверность», «несомненность» лежит в основе 'emunah 1Q М XIII, 3 в молитвенном обращении: «Благословен Бог Израиля... и бла[гослове]нны служащие ему праведно (be-šedeq) и знающие его верно...» (be-'emunah).¹⁶⁶ 1Q Н XVI, 17 допускает перевод 'emunah словом «вера» в религиозном смысле, но здесь параллелизм указывает на другой оттенок значения: šabīm 'eleykha be-'emunah we-leb šalem — «обратившиеся к Тебе верно и чистосердечно», букв. «с верой (уверенностью) и цельным сердцем» (т. е. вполне искренне). То же значение be-'emunah имеет в 1Q Н XVII, 14: «...служащим Тебе верой...», т. е. верно, преданно. И в кумранских текстах 'emunah может быть свойством, атрибутом Бога (ср. Deut XXXII, 4): 11Q Ps^a-Plea, строка 9: ¹⁶⁷ le-haggid 'emunatekha — «возвестить Твою верность...», т. е. надежность, верность по отношению к конгрегации. Несколько ниже это чувство является даром Бога (строка 14): ru^ah 'emunah wa-da'at ḥon-nepī... — «духом веры (верности) и знания пожалуй меня...». Верность (Богу) и знание нужны молящемуся, чтобы не стать добычей сатаны и нечистого духа (DJD, IV, p. 77, col. XIX, 15). Прямой смысл 1Q pHab VIII, 2—3 вполне согласовался бы с этим значением. При этом строило бы обратить внимание на ту подробность, что слово 'amalam (их тяжкий труд, их изнурение, их тягота) стоит первым, а 'mntm к нему примыкает. 'amal передает понятие утомительного физического напряжения.¹⁶⁸ На первом месте следует деятельность, вклад трудом, напряжением в дело организации, и лишь на втором «вера» — доверие к тому, кто эту деятельность направляет, кто принимает этот вид жертвы.¹⁶⁹

Как видно из примеров, само по себе слово 'ēmūnāh (MT) еще не доказывает существования «веры» в Праведного Наставника. Но в «Толковании на Аввакума» к тому же читается 'mntm как вариант в цитировании Hab II, 4: šaddiq be-'ēmūnātō yiḥyeh (MT), согласно русскому переводу Библии: «а праведный верою жив будет». Окончание стиха 4 пришлось в 1Q pHab на конец VII колонки и погибло, поэтому у нас нет контрольного текста. Число разночтений в сравнении с масоретским текстом достаточно многочисленно как в этом месте, так и в остальных цитатах.¹⁷⁰ Преобладание в кумранских текстах scriptio plena является фактом, твердо установленным с самого начала изучения свитков с побережья Мертвого моря.¹⁷¹

По наблюдению исследователей, кумранские rešarīm в отдельных случаях могут содержать текст, отличающийся от масоретской версии, но толковать его в духе последней.¹⁷² Однако, как правило, scriptio defectiva встречается там, где не влияет на смысл текста, или там, где такое написание отвечает мысли автора, или переписчика, или редактора.¹⁷³ Те места, где пропуск буквы мог вызвать ошибочное понимание, как правило, исправлялись.¹⁷⁴ Исходя из этого, восстановление текста в масоретской редакции кажется ошибочным, если толкование вносит свой вариант письма и чтения.¹⁷⁵ Есть все основания считать, что переписчик и в текст речи Аввакума вписал b'mntw. Причиной для изменения послужило то, что это слово (в понимании комментатора) относится не к Богу, а к Праведному Наставнику. 'amanah — «обязательство», «договор» принято известным кругом единомышленников, которые тем самым становятся союзниками, соучастниками соглашения, аналогичного обязательству b'ērit.

В Библии термин 'āmānāh встречается в поздних книгах, которые имеют больше точек соприкосновения с языком кумранского периода, чем допленная литература.¹⁷⁶ Несмотря на фрагментарный характер кумранских памятников и ограниченность их лексики по сравнению с Библией, слово 'āmānāh встречается в них три раза в двух различных произведениях (CD и 1Q pHab). Контекст каждый раз указывает на значение, близкое к содержанию того же слова в Кн. Неемии, т. е. «соглашение», «договор», «обязательство», «контракт», в известных случаях обеспеченный письменным документом. В одном случае в Кн. Неемии (Neh XI, 23) 'āmānāh является параллелью к mišwāh (заповедь Бога, распоряжение, приказ царя), в другом (Neh X, 1) имеет параллелью bērit (завет, союз): «И в этом мы заключаем соглашение и записываем (... kōrētīm 'āmānāh we-khōtēbīm...). И на запечатанном¹⁷⁷ (расписались) наши вожди, наши левиты, наши священники». Обязательство принято сообща всем народом, относится к Богу и закреплено подписью лиц, возглавляющих общество. Обязательство того же рода может быть выдано и обеспечено отдельным лицом. В тексте Neh XI, 23 им является персидский царь Ксеркс: «Ибо приказ (mišwat) царя относительно них (левитов) и обязательство ('āmānāh) относительно певчих действительно изо дня в день» (dēbar yōm bē-yōmō). Последние слова показывают, что в данном случае обязательство царя обеспечивает ежедневное содержание клира. Известную параллель к Neh X, 1 представляет CD XX, 11—12: «и презрели завет и договор, которые поставили в земле Дамаска, а это — Новый Завет!». Здесь 'āmānāh — прямая параллель к bērit и включено в разъяснение: «это — Новый Завет». В другом месте (CD XIII, 15—16) 'āmānāh выражает обязательство по отношению к другому лицу в деловых отношениях. К сожалению, продолжение текста повреждено и нельзя узнать, какие именно гарантии обеспечивали обязательство.¹⁷⁸ Правила запрещали члену общины иметь компаньона в деле купли-продажи; исключение делалось с разрешения смотрителя стана при наличии (письменного) договора (we-āśāh 'āmānāh — CD, XIII, 15—16), который, видимо, должен был оговорить необходимые взаимобязательства, чтобы не было трений между членами общины, тем более между ними и посторонними общине лицами.

Все четыре примера подтверждают, что написание 'āmānāh в 1Q pHab было введено в связи с применением афоризма Кн. Аввакума (Hab II, 4) к общине Нового Завета в целом.¹⁷⁹ Их спасут их труды и их обязательство по отношению к Праведному Наставнику, bērit (Завет, Союз) они заключили с Богом, 'āmānāh (договор, соглашение) — с Праведным Наставником, который выступает в тексте не как объект культа, а как организатор общины и ее руководитель. Это вполне согласуется с другими упоминаниями о Праведном Наставнике в «Дамасском Документе».¹⁸⁰ Общинники спасутся от «суда», имея гарантию в виде обязательства, заключенного с Праведным Наставником. Отношения учеников и последователей Христа в Евангелии построены на иной основе.¹⁸¹

Приходя к заключению, что кумранская литература, насколько она известна до сих пор, не содержит упоминаний об истязаниях, мученической (крестной) смерти, преображении и воскресении Праведного Наставника, мы отнюдь не хотим и не можем сделать вывод, что жизнь его была вообще лишена страданий и опасностей. Без сомнения, он имел широкие возможности для самоотвержения и самопожертвования ради своих убеждений. Отступление от норм господствующей в обществе идеологии у семитских народов издревле считалось преступлением.¹⁸² В истории Израиля классический пример обвинения в преступлении подобного рода представляет процесс Навуфея (Набота — I Reg XXI, 1—16).¹⁸³ Чисто политическим делом может считаться выступление Семея (Шим'й) против

Давида, но и здесь преступное действие носит сакральный характер — проклятие направлено против «помазанника Йахве» (II Sam XVI, 5—13; XIX, 17—24). Библейское предание сохранило достаточно показательных эпизодов, однако более близкая кумранской литературе эпоха представила в наше распоряжение большое число документов, свидетельствующих о том, с какой легкостью возникали обвинения в инакомыслии и какие серьезные последствия они влекли за собой.¹⁸⁴ Стоит обратиться к истории раннехристианской общины, к эпизоду смерти (казни) Стефана, обвиненного в богохульстве с помощью лжесвидетелей, как в деле Навуфея. Действительной причиной процесса против Стефана явилась его проповедническая и организаторская роль в молодой общине христиан Иерусалима, расширение которой явно угрожало авторитету ортодоксального иудаизма (Деяния VI, 9—VII, 60). Для ареста и заключения достаточно было обвинения по одному пункту неортодоксальности, как показывает арест в Иерусалиме апостолов Петра и Иоанна по обвинению в проповеди «воскресения из мертвых в Иисусе» (Деяния IV, 1—21). Вскоре те же лица снова были арестованы по обвинению в еретическом учении. После побоев (в виде меры наказания) они были отпущены на свободу (Деяния V, 17—42). Пропаганда нового религиозного учения могла привести распространителя к аресту и заключению даже без предъявления обвинения, как случилось с Петром позднее (Деяния XII, 3—4; настоящей причиной следует считать проповедь и организацию христианской общины). Там, где светская власть явно не сочувствовала представителям ортодоксального иудаизма и не давала санкции на арест и суд над «еретиками», мог заступить место юридического процесса самосуд, как было в Листре с апостолом Павлом (Деяния XIV, 19) в результате его успешной проповеди. Деятельность апостола Павла особенно богата эксцессами, мотивированными юридически и спровоцированными его идейными противниками непосредственно в местах его выступлений. Апостольская деятельность вызывала также покушения на жизнь распространителя нового учения, что испытал после своего обращения тот же Павел в Дамаске и Иерусалиме (Деяния IX, 22—25; 29). Собратьям пришлось отправить его на родину, чтобы спасти ему жизнь. Он же в результате судебных процессов пять раз подвергался телесным наказаниям; сверх того, его три раза избивали палками и один раз камнями до бесчувствия (II Кор XI, 23—27, ср. Деяния XIV, 19). Стремление противников связать неугодную им религиозную проповедь с политическим правонарушением ясно видно, например, из обстоятельств задержания и заключения Павла и его товарища Силы в Филиппах (Македония), где против них было выдвинуто обвинение в подстрекательстве к восстанию против властей. Арест в этом случае повлек за собой битье палками, несмотря на то что заявленное римское гражданство Павла должно было спасти его от телесного наказания (Деяния XVI, 19—21). Политический оттенок придается обвинению, снова выдвинутому против него иудеями в Фессалониках: почитая Иисуса «царем», христиане, в данном случае Павел, выступают против кесаря (Деяния XVII, 6—7). Побуждением к политическому обвинению служило то, что местные власти в диаспоре не всегда охотно принимали заявление о нарушении единства иудейской религии. Так поступил правитель Коринфа Галлион, когда представители иудейской общины выдвинули против Павла обвинение в том, что он «учит людей чтить Бога не по закону» (Деяния XVIII, 12—13, ср. XXI, 27—XXIII, 4). Можно быть уверенным, что в Иудее подобная жалоба не осталась бы без последствий, как показывают многие места Деяний и Посланий Апостолов. Источники иногда свидетельствуют и о личной заинтересованности обвинителей, стремящихся пресечь проповедь учения, последствия принятия которого могут

лишить их доходов от практикуемого ремесла. Распространение христианства в Эфесе угрожало потерей клиентуры мастерам-язычникам, изготавливавшим «сувениры» в виде моделей знаменитого храма Артемиды (Деяния XIX). Даже при нежелании правителя-язычника дать ход жалобе на нарушение законов иудейской религии обвиняемый мог пробыть в тюрьме неопределенно долгое время (Деяния XXV).¹⁸⁵

Ту же картину политической и идеологической подозрительности, легкости, с какой выдвигалось обвинение, за которым следовало расследование в сложной обстановке в Иудее во II в. до н. э.—I в. н. э., рисуют сочинения Иосифа Флавия. Из его «Автобиографии» и соответствующих ей мест «Иудейской войны» известно, что он сам несколько раз привлекался к ответу по обвинению в превышении полномочий и в злоупотреблении властью при исполнении обязанностей командующего войсками в Галилее. Особенно характерно в этом отношении разбирательство на Тивериадском ипподроме, когда судья Тивериады Иисус сын Сафии (Saphias) обвинил Иосифа в нарушении Моисеевой Торы, подстрекая народ убить его.¹⁸⁶ С этой же целью была сделана попытка привлечь внимание иерусалимского правительства к деятельности Иосифа, если верить его словам. Опасность отстранения от должности и лишения жизни заключал и позднейший вызов в Иерусалим для объяснений с представителями правительства, переданный Иосифу уполномоченным Ионафаном. Не добившись отправки Иосифа в Иерусалим, тот же Ионафан возбуждает перед сенатом и народом Тивериады дело об измене. Последние препирательства с Юстом и Симоном и взаимные обвинения имели место уже перед лицом неприятеля, как свидетельствует сам Иосиф.¹⁸⁷

Сочинения Иосифа Флавия, дошедшие отрывки из сочинений современных ему историков, Николая Дамасского, авторов книг Маккавеев полны примеров привлечения к суду и дознанию, с применением самых жестоких мер, любого заподозренного правителем или его должностными лицами, начиная с ближайших членов семьи монарха. Розыски, казни и политические убийства поодиночке и в массе характерны для времени Хасмонеев, правления династии Антипатра—Ирода и для римских властей при соглашательстве органов самоуправления в Иудее. Несмотря на стремление идеализировать деятельность основателей хасмонейской и даже иродианской династии, заметное у Иосифа Флавия и у некоторых историков¹⁸⁸ нашего времени, можно не сомневаться в том, что эти правители добились господства, также прибегая к подобным средствам (I Макк V, 46—51; VII, 23—24; IX, 37—42; XIV, 14; XVI, 21—22). В годы восстания против римлян, переросшего в гражданскую войну, массовое политическое убийство было одним из главных средств борьбы между враждебными партиями.¹⁸⁹

Изложенное имеет целью показать, что подлинная биография Праведного Наставника неизбежно должна была отличаться эпизодами того же рода, хотя скудость наших сведений не дает возможности судить об этом с точностью. Каждый случай избавления позволял спасенному от преследования ощущать себя избранником Бога, находящимся под его покровительством, и это настроение разделяли сторонники и последователи. Именно чувство лояльности к вождю, несмотря на связанную с этим угрозу, отразилось, по нашему мнению, в формулировке 1Q pHab VIII, 2. Причиной специфического истолкования этого места явилось широко распространенное его понимание, взятое из раннехристианской литературы. При этом забывается историческое отличие христианства, в котором миссия распространения веры в Богочеловека является *новым* богословским пунктом. Вокруг него вырастает целое учение, дающее основу для развития христианского мистицизма.¹⁹⁰ Пророк Аввакум и кумранские толко-

ватели его речи хотели сказать, что вера (доверие) и духовная выносливость спасут, т. е. сохранят жизнь тем, кто предан Богу, тогда как нечестивые¹⁹¹ погибнут при нашествии врага, — мысль обыкновенная для пророчества. В тексте послания Павла (Римл I, 17)¹⁹² она приобретает другой оттенок. С точки зрения основателя христианской догматики, верующий в Христа обретает вечную жизнь. В этом смысле фраза стала ходячим выражением, однако, накладывая ее христианско-теологическое содержание на кумранский текст, отражающий более древние воззрения иудейской религии, исследователи совершили методическую ошибку.

Как известно, Праведный Наставник не оставил своего подлинного имени истории.¹⁹³ Осмысление его прозвища занимает видное место в каждой посвященной ему работе.¹⁹⁴ Ревизуя правомерность принятой передачи прозвания, Вейнгрин пришел к выводу, что ни Mōrēh не значит «учитель», ни Šedeq здесь не значит «справедливость» (Righteousness) и что выражение в целом означает «того, кто обладает действительным авторитетом, кто судит и решает верно, правильно», а не того, кто призван к учительской деятельности, «обладает академической подготовкой для изложения, объяснения Торы».¹⁹⁵ Термин закрепился на века в еврейско-караимской среде, обозначая ученых-юристов, пользующихся авторитетом в области канонического права и уполномоченных выносить решения, претворяющиеся в жизнь. Исследование Вейнгрина ставит себе задачу доказать, что ни сам термин, ни его применение не дают основания приписывать его носителю особые, исключительные свойства, тем более считать его сверхъестественным существом.¹⁹⁶

В своем труде, посвященном «Учителю праведности», И. Д. Амосин останавливается на словосочетании mwrh (ywrh) šdq, но не занимается его этимологией.¹⁹⁷ Сложность перевода терминов вызвана тем, что кумранские авторы сознательно часто употребляли слова и выражения с двойным значением или многозначные. Образцом служила ораторская речь пророков. В частности, этот прием использует Осия в знаменитом стихе X, 12, где система образов имеет аллегорическое значение. В контексте yōreh šedeq означает и «проливающий ливнем правду», и «весенний ливень» («по справедливости», т. е. в достаточном количестве, столько, сколько надо).¹⁹⁸ В последнем случае šedeq стоит в винительном падеже как обстоятельство образа действия, по смыслу соответствующее русскому наречию «достаточно», «ровно» и т. п. Картина весенних работ в то же время является аллегорией коллективной «работы над собой» целого народа, исправляющего и очищающего свою жизнь, чтобы быть готовым к явлению yōreh šedeq — того, кто станет судить, решать, наставлять закону по справедливости.¹⁹⁹ Двойственность понятия, заключенного в yōreh, затрудняла задачу переводящего эти слова, который должен выбрать одно значение.

Если считать основой значения moreh šedeq yōreh šedeq Hos X, 12, то основой формы должен служить оборот mōreh šeqer Jes IX, 14 — «наставник лжи», решающий ложно, т. е. толкующий закон лживо, обманно. Замена словом-антитезой (šeqer — šedeq) в этом случае создала имя руководителя общины. В обоих случаях термин может означать как мудрого человека, так и существо высшего порядка.²⁰⁰

Грамматическая форма mōreh (MT) представляет причастие hiph. от глагола со слабыми корневыми согласными √yrh/yrw, yru. Конкретное значение глагола в первой породе (qal) — «бросать», «метать». Hiph'il с его переносным значением ближе всего может быть передан по-русски значением «наставлять», т. е. руководить, указывать, какой из возможных видов действия следует избрать, предпочесть, как следует поступать; поэтому Карминьяк вполне прав, когда не соглашается с Вейнгрином, утверждающим, что терминология не может означать учительной дея-

тельности.²⁰¹ Нельзя забывать о том, что в древности и в средние века в еврейской среде каноническое право неразрывно связано с преподаванием «мудрости», начиная с зарождения судопроизводства и его отражения в литературе,²⁰² кончая Талмудом и респонсами (tēšūbōt) гаонов и их преемников. Каждый раввин фактически соединял юриста-практика и профессора юриспруденции. Оба понятия отнюдь не были разграничены между собою.²⁰³ Обратившись непосредственно к тексту Библии, мы увидим, что *hiph. yrh* содержит элемент указания, наставления даже в области конкретной деятельности. Он встречается в характеристике совершенного мастера Веселила: Йахве призвал его *la-‘āšōt ū-lē-hōrōt*, т. е. самому делать и наставлять других в поделках, указывать, как и что нужно сделать. Это качество мастера-руководителя подчеркивается предшествующей вводной фразой *ū-lē-hōrōt nātan bē-libbō* — «и способность наставлять (учить ремеслу) дал его разуму» (букв. «сердцу») (Ex XXXV, 33—34, ср. XXXV, 35). В Deut XXXIII, 10 *hōrāh* имеет значение, самое близкое русскому «учить»: *yōrū mišpāṭēykhā lē-Ya‘āqob wē-tōrāt‘khāh lē-Yiśrā’ēl* — «учат законам Твоим Иакова и Торе Твоей — Израиля», т. е. осведомляют в законах, учат, каковы законы Бога. Судя по конструкции фразы, имеется в виду явно знание законов, а не решения, выносимые согласно закону.²⁰⁴ Показателен также текст II Reg XII, 3, где сказано, что царь Иоас поступал правильно в очах Йахве, так как его наставлял первосвященник Иодай (*‘āšer hōrāhū Yēhōyādā‘ ha-kōhēn...*). И здесь смысл ясен: царь поступал правильно, так как в случае нужды первосвященник указывал, как нужно поступать. Понятие «наставлять» совпадает тут с понятием «руководить».²⁰⁵ Выбор решения в понятии *hōrāh* подтверждается примером из Jes XLIV, 23: *we-‘et ‘ammī yōrū bēyn qodeš lē-ḥōl ū-bēyn ṭāmē’ lē-ṭāhōr yōdī‘ūm* — «и народ мой будут наставлять, что святое, а что — мирское и где нечистое, а где чистое — научат их». «Знание» (*dē‘āh*) может быть прямым дополнением при указанном глаголе, тогда смысловая связь с учением, преподаванием выступает еще отчетливее: *‘et mī yōreh dē‘āh we-‘et mī yābīn šēmū‘āh* — «кого он может наставить знанию и кому объяснит услышанное...» (Jes XXVIII, 9).²⁰⁶ Тот же эпитет, что у Jes IX, 14, повторяет Hab II, 18: *mah hō‘il pesel... ū-mōreh šeqer* — «чем полезен истукан... и наставник лжи», если идолопоклонники обращаются к статуе, ее указания — ложь.²⁰⁷

Первичное значение *hiph. yrh* — «указывать», «делать знаки» — сохранило Pr VI, 13: лукавый человек (*qōrēš bē-‘ēynāyw mōlēl bē-raglāyw mōreh be-‘ešbā‘ōtāyw*) «подмигивает глазами, семенит ногами (букв. «толкует», «беседует» (использует и ноги для намеков)), указывает пальцами». Примеров достаточно, чтобы видеть, что основное значение связано с понятиями воздействия советом, указанием на выбор действия (способа действия). Отсюда в дальнейшем развиваются значения «решать», «выносить решение», «постановлять» и «поучать», «наставлять», оба относятся к сфере юрисдикции и к сфере этики и знания. Сами по себе эти сферы не определяют фигуру носителя действия. С одной стороны, налицо еврейские и караимские тексты, которые подтверждают, что носитель титула — лицо, занимающее выдающееся положение в общине, призванное выносить решение по спорному или сложному вопросу законоведческого характера.²⁰⁸ С другой стороны, он несомненно может относиться к фигуре эсхатологического плана — к Пророку, предтече Мессии²⁰⁹ и, по-видимому, к самому Мессии также.²¹⁰

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ См., например: M. Burrows. *More Light*, p. 331—341; F. M. Cross. *The ancient library of Qumran*, p. 119; J. Hempel. *Die Texte von Qumran*, S. 281—374, особо 343—347; G. Jeremias. *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, S. 268—269; G. R. Dri-

ver. The Judaean Scrolls. The Problem and Solution. Oxford, 1965, p. 126—167; J. Gnilka. Die Erwartung des messianischen Hohenpriesters in den Schriften von Qumran und im Neuen Testament. RQ, N 7, 1960, p. 395—426.

² Те́за, созданная прежде всего трудами А. Дюпон-Соммера и Дж. М. Аллегро, продолжает с некоторыми изменениями и ограничениями развиваться и в их дальнейших работах. См.: A. Dupont-Sommer. 1) Ecrits esséniens, p. 81; 2) ACF, 65 Année (1965—1966), p. 351—352; 66 Année (1966—1967), p. 347—353. В советской литературе гипотезу о мученической смерти Праведного Наставника и чаемом его последователями воскресении развивает И. Д. Амусин (Рукописи Мертвого моря. М., 1960, стр. 193—196; «Учитель праведности» Кумранской общины. Ежегодник Музея истории религии и атеизма, VII, 1964, стр. 253—277; Рукописи Мертвого моря. Доклад. стр. 25—29).

³ DJD, I—V, 1955—1968. Отдельные публикации см.: Ch. Burchard. Bibliographie zu den Handschriften vom Toten Meer, Bd. I—II; K. G. Kuhn. 1) Konkordanz zu den Qumrantexten (in Verbindung mit P. A. M. Denis, K. Deichgräber [и др.]). Göttingen, 1960; 2) Nachträge zur Konkordanz zu den Qumrantexten, p. 163—264.

⁴ J. Carmignac. Le Docteur de Justice, p. 11—21; G. R. Driver. The Judaean Scrolls, p. 1; P. Bocaccio. Il Cristianesimo e la comunità di Qumrân. La Civiltà Cattolica, Anno 109, vol. IV, 1958, p. 608—622. Для вопроса о биографических сведениях в «Благодарственных Гимнах» важны работы: *H. Michaud. Le Maître de Justice d'après les Hymnes de Qumrân. Bull. de la Faculté libre de théologie protestante de Paris, Année 19, 1956, p. 67—77; *D. Howlett. The Essenes and Christianity. N. Y., 1957; см.: M. Burrows. More Light, p. 124—129, 328—329; И. Д. Амусин. Рукописи Мертвого моря, стр. 188.

⁵ G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, Kap. 1—2, S. 10—78.

⁶ Там же, стр. 81, 264—307.

⁷ Там же, стр. 167—264.

⁸ Там же, стр. 310—353.

⁹ Недостаточно доказательно, с нашей точки зрения, признание Праведного Наставника пророком. 'Īš kəzāb или Maṭṭīph kəzāb нам представляется лицом, облеченным реальной политической властью, а не идеологом сектантства.

¹⁰ Наименование Dōrēs ha-tōrah в CD относится к нему же и по нашему суждению. То же см.: A. van der Woude. Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumrân. Assen, 1957, S. 70.

¹¹ По мнению Иеремиаса, «Дамасский Документ» вообще не выражает исторического интереса к «Праведному Наставнику», настолько для автора ясно его значение и близко время деятельности (G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, S. 119).

¹² В оригинале 'ad 'āmod (inf. с предлогом) или 'ad 'amad (perf. 3 m. sg) yōreh ha-šedeq bē-'aḥārīt ha-yāmīm.

¹³ В оригинале mwrh hyḥyd, предположительно вместо mōreh ha-yaḥad — «Наставник общины».

¹⁴ Имеются в виду отступники от Нового Завета, заключенного в Земле Дамаска.

¹⁵ Текст поврежден, разрушено одно слово.

¹⁶ Разрушено одно слово, перед ним перечеркнутые буквы waw-'aleph.

¹⁷ В оригинале 'nšy hyḥyd (hyḥd?).

¹⁸ В оригинале в цитате из Аввакума должно стоять слово mktyr, pt. hiph'il √ktr в неизвестном (?) значении. Разорванный контекст не дает ясного смысла, поэтому термин оставлен без перевода.

¹⁹ uš' можно прочесть yašā' (совершенное время, perfectum) или yešē' (несовершенное время, imperfectum), преимущественно в значении будущего, реже — настоящего времени, т. е. «вышел суд, приговор» или «выйдет суд, приговор».

²⁰ lō' he'ēmīnū bi-bērīt 'ēl — «не поверили» или «не доверяли», т. е. не считали верным, надежным (союз с Богом).

²¹ [qo]deš — остаток слова «святость», «святыня», может быть также частью словосочетания сопряженного состояния, т. е. исполнять функцию прилагательного «святой», «святого». Определяемое отсутствует. Эллигер предполагает чтение в оригинале: «Его святого имени...».

²² Hab I, 13.

²³ О значении выражения «Дом Авессалома» см.: Тексты Кумрана, вып. 1, стр. 175, прим. 82; M. Burrows. 1) The Dead Sea Scrolls, p. 147—149, 367; 2) More Light, p. 205; K. Elliger. Studien zum Habakuk-Kommentar, S. 184—196; G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, S. 124—126. Если наименование имеет переносный смысл, то подразумевается группа лиц (bayit), приравненная к непокорному царскому сыну, восставшему против законной власти отца, героя и «святого» — Давида (II Sam XV—XIX). Реальное историческое содержание см.: D. N. Freedman. «The House of Absalom» in the Habakkuk Scroll. BASOR, N 114, 1949, p. 11—12.

²⁴ Суффикс множественного числа ясно показывает, что слова beyt 'Abšalom имеют в виду организацию, группировку, общество, семью, во всяком случае коллектив, а не единичное лицо.

²⁵ tōkhaḥat (tōkhēḥāh), уқһ в производных пороках — «наставлять», «обличать», «обвинять», «заставить признать вину», «качать», «спорить». Двусмысленность перевода заключается в возможности признания оборота *genetivus objectivus* или *genetivus subiectivus*.

²⁶ Или: Тору, т. е. отверг законоучение, истинно соблюдаемое лишь участниками секты.

²⁷ 'ā [dat] am — «их общества» или «их совета», смысл существенно не меняется. См.: K. Elliger. Studien zum Habakuk-Kommentar, S. 184, Anm. 6.

²⁸ Hab II, 2, т. е. «бегло прочтет» (с помощью объяснения); цитате предшествует краткий пересказ содержания предыдущей части стиха.

²⁹ В оригинале hnb'um. Хаберманн огласовывает ha-nibbē'im — причастие множ. числа niph'al, обычно читают nēbī'im — сущ. множ. числа, ед. число — nābī' — «про-рок». См.: E. Lohse. Die Texte aus Qumran. Hebräisch und deutsch. München, 1964, S. 234.

³⁰ В некоторых изданиях (например, K. Elliger. Studien zum Habakuk-Kommentar) строка 18, повреждения свитка мешают точному подсчету строк.

³¹ Hab II, 4.

³² Букв. «делающих Тору» (ha-torah), определенный артикль указывает на связь с нарицательным значением имени.

³³ ba'abur 'amalam wa'amnatam. МТ: be-'ēmūnātō. Ср.: И. Д. Амусин. «Учитель праведности», стр. 257—259; Рукописи Мертвого моря. Доклад, стр. 27—28; Тексты Кумрана, вып. 1, стр. 183—184, прим. 132; K. Elliger. Studien zum Habakuk-Kommentar, S. 196: 'amal переводит как Plage («durch (um) ihrer Plage»); E. Lohse. Die Texte aus Qumran, S. 237: «um ihrer Mühsal und ihrer Treue willen».

³⁴ Или: «за лукавство». Первая буква разрушена, b[']wn — be-'awwen, be-'awen; можно читать ba-'awōn — «за грех» (Праведного Наставника. См.: E. Lohse. Die Texte aus Qumran, S. 238—239), но такое содержание не подходит к контексту. Дель Медико читает b'wyn — «par jalousie»; Молин—Шуберт — b'yn — «vor den Augen», Эллигер — «gegen der Schuld», см.: K. Elliger. Studien zum Habakuk-Kommentar, S. 204 und Anm. 1.

³⁵ Или «язва», в прямом или переносном смысле.

³⁶ В оригинале hršy' 'l bhyrw (hirsīa' 'al beḥirō). Предполагать scriptio defectiva — beḥira(y)w — нет достаточных оснований. Эллигер переводит «gegen seine Auserwählten», Броуни, Дюпон-Соммер, Делькор, Ламбер, фан дер Плуг, Бардке, Молин—Шуберт, Сегал, Дель Медико читали слово в ед. числе — «его избранник» — Праведный Наставник. «Его избранники» — община.

³⁷ В оригинале 'ašer, Эллигер — insofern (K. Elliger. Studien zum Habakuk-Kommentar, S. 212).

³⁸ В оригинале byt glwtw ('abbeyt gelutō) — 'el-beyt с ассимиляцией предлога на-правления, букв. «к дому», «до дома» ('ad-beyt...). «Дом» в общем понятии «местонахождение», но, может быть, и в конкретном: здание, где размещался в это время Праведный Наставник со своими последователями и учениками. Термин galut в определении («изгнание») указывает, что он находился тогда за пределами Иудеи.

³⁹ В оригинале u-be-qeš mo'ed menuḥat yom ha-kippurim — многочисленное сопряженное состояние, цель которого точнее передать значение торжественного дня, требующего полного прекращения деятельности и движения (ср. правила обычной субботы — CD, p. 10—11). Mo'ed (МТ) в первом значении «назначенный, обещанный срок, дата», отсюда «праздник», «торжественный день», отмечаемый согласно движению солнца и луны (Gen I, 14). Yōm ha-kippurim — «День покаяния», «День очищения» — 10-й день 7-го месяца — требует особо строгого соблюдения покоя (Lev XXIII, 27—32).

⁴⁰ šabbat menuḥatam — «суббота их покоя» относится к тому же Дню очищения: šabbat šabbātōn — «субботнейшая суббота», суббота из суббот — Lev XXIII, 32, šōm — «пост», «день поста», требование, связанное с правилом «изнурять себя» (Lev XXIII, 27); там же требование созыва торжественного собрания. Для нападения создавались особенно благоприятные условия: все в сборе и не могут защищаться.

⁴¹ DJD, I, 14, p. 78, pl. XV, 10; Тексты Кумрана, вып. 1, стр. 246—251.

⁴² В свитке читается mwy hšdq. Первое слово сохранило лишь нижние части составляющих его букв, на фотографии четко виден лишь yod на конце. morey ha-šedeq — формально множественное число в сопряженном состоянии. Вероятнее всего графический прием или описка, но некоторые исследователи на этой форме основывают гипотезу о множественности праведных наставников или о множественности функций Праведного Наставника.

⁴³ bhyru — окончание слова на фотографии очень бледно, первое yod похоже на waw, последнее слабо заметно, можно прочесть beḥirey — «избранники» или beḥirō — «Его избранник».

⁴⁴ DJD, V, p. 43—44, № 171, строки 15—19; см.: H. Stegemann. 1) Der pešer Psalm 37 aus der Höhle 4 von Qumran. RQ, N 14, 1963, p. 235—270; 2) Weitere Stücke von 4Q pPsalm 37. RQ, N 22, 1967, p. 199—210; с учетом изданий: Y. Yadin. Ha-Megilloth ha-genuzoth. 2th ed., p. 117—118; A. M. Habermann. Megilloth Midbar Yehuda.

Israel, 1959, p. 154—156; E. Lohse. Die Texte aus Qumran, S. 269—275. Первые издания: J. M. Allegro. 1) A newly discovered Fragment of a Commentary on Psalm 37 from Qumran. PEQ, 86, 1954, p. 69—75; 2) Further Light on the history of the Qumran Sect. JBL, 75, 1956, p. 89—95. См. также: Тексты Кумрана, вып. 1, стр. 252—269. Таблицу соответствия фрагментов см. там же, стр. 253. С изданием Штегеманна текст расходится на одну строку (H. Stegemann. Der pešer Psalm 37, S. 248—250). Текст составлен из фрагментов.

⁴⁵ yišrey derekh — букв. «прямые путем», т. е. поведением, поступками.

⁴⁶ Ps XXXVII, 14—15.

⁴⁷ yiph[d]em — букв. «искупит их», «выкупит их».

⁴⁸ Предшествуют стихи 23—24 псалма: Йахве поддерживает праведника за руку. Аллегро реконструирует mwr[h hšdq... в конце 19-й строки (DJD, V, p. 44).

⁴⁹ В противоположность 1Q pMicha, строка 5 здесь полностью сохранилось определяемое сопряженного состояния: mwrh (mōreh), от определения ha-[sedeq] сохранился лишь артикль.

⁵⁰ Предлог с местоименным суффиксом lō может относиться как к Богу, так и к Праведному Наставнику. Во всяком случае последний — орудие Бога (ср. CD VII, 9), он строит общину-здание, в которой хранится завет.

⁵¹ Текст восстанавливается согласно МТ.

⁵² Ps XXXVII, 32—33.

⁵³ [kohe]n — жрец, сохранилась лишь последняя согласная.

⁵⁴ В оригинале we-ha-torah — «и Тора» или «и Тору». В DJD, V, p. 45, col. IV, строка 8 лакуны нет, читается: «Учение, которое послал ему» (p. 47). Уверенности в отсутствии лакуны между строками 8—9 нет (DJD, V, pl. XVII). См.: H. Stegemann. Weitere Stücke von 4Q p Psalm 37, p. 209. После слов «и Учение» в тексте раздельная точка (J. Strugnell. Notes en marge du volume V des «Discoveries in the Judaean Desert of Jordan». RQ, N 26, 1970, p. 216).

⁵⁵ Восстановление текста в прямых скобках не вызывает особых колебаний благодаря фразеологии Ps XXXVII, которой автор комментария близко следует, перенося значение на Праведного Наставника.

⁵⁶ Толкование обращается против Нечестивого Жреца, объект действия мог упоминаться где-то в лакуне, но перемена подлежащих могла состояться без всякого уточнения.

⁵⁷ См.: И. Д. А м у с и н. Рукописи Мертвого моря. Доклад, стр. 24.

⁵⁸ A. van der Woude. Die messianischen Vorstellungen der Gemeinde von Qumran, S. 176—178 usw.; J. Carmignac. 1) Le Docteur de Justice, p. 239—248; 2) Notes sur les peshârîm, p. 505—538; L. H. Silberman. Unriddling the Riddle, p. 335—364; R. B. Laurin. The problem of Two Messiah's in the Qumran Scrolls. RQ, N 13, 1963, p. 39—52; G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, S. 282—285. Из более ранних работ: D. Barthélemy. Notes en marge de publications récents sur les manuscrits de Qumrân. RB, 59, 1952, p. 187—218, особо 207—218; M. Delcor. Contribution à l'étude de la législation des sectaires. RB, 61, p. 533—553; 62, p. 60—75.

⁵⁹ Ср.: G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, S. 282—285. Здесь приводится таблица употребления глагола 'amad в контексте со значением «появился», «наступил» и дается классификация значения этого глагола для всех 63 случаев его употребления в кумранских текстах (без контекста, со ссылкой на соответствующие места в источниках).

⁶⁰ По точному счету Иеремиаса — 63 раза (G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, S. 282).

⁶¹ A. M. Habermann. Megilloth. Concordance, p. 115.

⁶² Хаберманн (A. M. Habermann. Megilloth. Concordance, p. 115) исправляет 'mytw 1Q S VI, 26 в 'mydtw('ämîdātō), однако текст дает смысл без исправления и в том же издании читается согласно оригиналу (p. 66).

⁶³ Предположительно форма t'md 1Q H XVIII, 1 может быть, imperf. 3 f. sg hoph'al (to'ōmad — МТ).

⁶⁴ W. Gesenius—Fr. Buhl. Hebräisches und aramäisches Handwörterbuch über das Alte Testament. 17. Aufl. Leipzig, 1921, 'md.

⁶⁵ См.: E. Y. Kutscher. The language and linguistic background of the Isaiah Scroll. Jerusalem, 1959, p. 30—34; M. H. Goshen-Gottstein. Text and language in Bible and Qumran. Jerusalem—Tel-Aviv, 1960; Ch. Rabin. The historical Background of Qumran Hebrew. Scripta Hierosolymitana, IV, 1958, p. 114—161; M. H. Goshen-Gottstein. Linguistic structure and tradition in the Qumran Documents. Ibid., p. 101—137; Z. Ben-Hayim. Traditions in the Hebrew language with special reference to the Dead Sea Scrolls. Ibid., p. 200—214. Авторы более заинтересованы проблемой отношения языка свитков к языку Мишны и арамейским диалектам.

⁶⁶ Ср.: G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, S. 283 (таблица классификации значений 'md).

⁶⁷ Perfectum в значении praesens continuus.

⁶⁸ Perfectum.

⁶⁹ Например: Neh VIII, 5—7: *ū-kē-phithō 'āmēdū kol ha-'ām* — «когда он начал (читать), все люди встали»; далее строка 7: *wē-ha-'ām 'al 'omdām* — «и народ оставался на месте». В Библии оборот *'al-'omdām* передает скорее обстоятельство «на месте», «на том же месте» (Neh IX, 3: *wa-yāqūmū 'al 'omdām* — «стояли на своем месте», особенно явно выражено сочетанием инфинитива *'md* со спрягаемой глагольной формой *√qwm*, ближайшей по значению («вставать», «восставать»). Еще показательнее сочетание Neh XIII, 11: *wa-'a'midām 'al-'omdām* («я их поставил на места»).

⁷⁰ Perfectum в значении *praesens continuus*.

⁷¹ *'el meqom 'omdam*, букв. «к месту своего стояния».

⁷² Во всех трех случаях *'omdam* + предлог.

⁷³ 1Q DM — DJD, I, p. 92.

⁷⁴ *we-'amadtah*.

⁷⁵ 1Q H XVIII, 1: *'wdkh wt'md m. . . — imperf. 3 f. sg, 'md* в *qal* ни разу не встречается как сказуемое при подлежащем «Бог» в отличие от каузатива *hiph'il* — «Ты ставишь», «Ты утвердил». Легко предположить поэтому для этого места наличие *imperf. hoph'al*.

⁷⁶ *la-'amod* — *inf. cstr.* с предлогом цели.

⁷⁷ *ya'amodū 'is be-ma'madō*.

⁷⁸ На своем посту — *be-ma'madō*.

⁷⁹ *beyt ma'madō* — букв. «дом (=место) своего стояния» (1Q S II, 22).

⁸⁰ Тот же оборот повторяется строкой ниже. Уточнение с помощью определяемого *bayit* вызвано желанием подчеркнуть строгость иерархии всех членов организации в рядах и в списках согласно степени их личных качеств и заслуг.

⁸¹ «и вернулись (должны вернуться) на свое место» (туда, где стояли прежде) — 1Q M VI, 1, 4; «твердо стать на своем месте» (*le-hityašseb 'al ma'madam*) — VIII, 3; «каждый согласно своему месту» (*'iš le-ma'madō*) — VIII, 6.

⁸² *we-kol 'iš menugga' ba'elleh le-bilti haḥaziq ma'amad be-tokh ha-'edah. . .* 1Q Sa II, 4—5. Аналогичный по смыслу оборот 1Q Sa I, 17 формально построен иначе, с другим дополнением при глаголе *hḥzuq* — «согласно своему разуму и совершенству своего пути укрепит свои чресла (*yeheziq motna(y)w*) на посту»; *ma'amad* как «положение», «должностное место» — 1Q Sa I, 15.

⁸³ *mišpaṭi be-šidqat 'el ta'amod la-neṣaḥim* — 1Q S XI, 12.

⁸⁴ *ḥizzuq* или *ḥazzoq ma'amad* на русский язык можно перевести литературно: «устойчивую крепость» (колен) — 1Q M XIV, 6.

⁸⁵ 1Q M XIV, 8: *u-le-kol gibboreyhem 'eyn ma'amad*; XVII, 9; XVIII, 12, ср. 1Q H V, 29 с инфинитивом *hiph.* того же корня *haḥazeq*.

⁸⁶ *√qwm*.

⁸⁷ *we-ruḥi heḥezīqah be-ma'mad lipn'hey nega'* — «мой дух удержал стояние. . .» (буквально).

⁸⁸ Первично также «стоять» (перед сидящими судьями).

⁸⁹ *'ad 'omdō li-ph'nēy ha-mēbaqqēr* (CD XV, 11) — *inf. cstr.* с местоименным суффиксом субъекта действия в значении придаточного предложения времени.

⁹⁰ 5Q 13: 2 (DJD, III, p. 183). Обе формы в тех же значениях зафиксированы в Библии, например: Ezr XLIV, 24: *ya'am'dū lē-mišpaṭ*, относительно чтения второго слова см.: Biblia Hebraica. Ed. R. Kittel—P. Kahle. Wiesbaden, 1952. Num XXXV, 12: *'ad 'omdō li-ph'nēy ha-'ēdah la-mišpaṭ* — «пока он (убийца) не предстанет перед обществом на суд. . .». Ср. Jos XX, 6.

⁹¹ *be-bo'ō la'amod li-pheneu ha-rabbim*, оба глагола в форме инфинитива с суффиксом — показателем субъекта действия для первого из них и с предлогом цели для второго.

⁹² *wa-yāda' 'et šenēy ma'amād ū-mispār ū-phērūš qiššēyhem lē-kol hōwēy 'ōlāmim* (CD II, 9—10).

⁹³ Противоположно *'adm* — «отсутствие, небытие».

⁹⁴ Особенно показательна Кн. Даниила.

⁹⁵ Перфект передает законченное действие, соответствует простому прошедшему времени в повествовании. *Massigey gebul* появились во время бедствия (вавилонского плена, согласно нашему пониманию).

⁹⁶ В кембриджском списке в данной фразе сказуемое отсутствует.

⁹⁷ Судя по примыкающей перфектной форме, здесь прошедшее время, тем более что автор мидраша освещает события прошлого — Jos VI, 26; см.: J. M. Allegro. Further messianic references in Qumran literature. JBL, 75, 1956, p. 182—184; Y. Yadin. Recent developments in Dead Sea Scrolls research. In: Studies in the Dead Sea Scrolls. Jerusalem, 1957 (на евр. яз.).

⁹⁸ J. M. Allegro. Fragments of a Qumran Scroll of eschatological Midrāšim, p. 350—354; Y. Yadin. A Midrash on 2 Sam. VII and Ps. I—II (4Q Florilegium), p. 97. Об эсхатологическом значении текста см.: D. Flusser. Two notes on the Midrash of 2 Sam. VII.

⁹⁹ Восстанавливают лакуну: *yaqum* ($\sqrt{qwm}$ — «вставать», «подниматься»), глагол образует параллель к *'omed* и согласуется со сказуемым, см. цитату: Am IX, 11: *wa-ha-qimotī* — «и я (вновь) поставлю (кущу Давида)».

¹⁰⁰ Строка 12: *hi'ah sukkat Dawid ha-nophel[et we-'a]har ya'amod le-hošī^a 'et Yisra'el*.

¹⁰¹ G. J e r e m i a s. *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, S. 75—78, 151—166.

¹⁰² Или: «и было скрыто», в оригинале читается *wa-yiṭmon* или *wa-yiṭtāmē(y)n*, возможно, в копии искажена первоначальная форма imperf. hiph.

¹⁰³ *nigleh* — букв. «открытое», та часть Закона, которая доступна и обязательна для всех в отличие от эсотерического учения секты. Ср. III Эзр XIV, 46—47 (о книгах Писания).

¹⁰⁴ Инфинитив *qal* с раздельным предлогом, выражающим время: (до тех пор), пока не явился Садок.

¹⁰⁵ Имеется в виду первосвященник Садок, современник и соратник Давида. Подробнее см.: К. Б. Старкова. К вопросу о происхождении названия «Сыны Садока» в кумранских текстах. КСИНА, 86, стр. 67—71.

¹⁰⁶ В эсхатологическое будущее, по распространенному пониманию данного места.

¹⁰⁷ Подразумеваемое дополнение — «истины».

¹⁰⁸ J. C a r m i g n a c. 1) *Le Docteur de Justice*, p. 67—69; 2) *Le retour du Docteur de Justice à la fin des jours?* RQ, N 2, 1958, p. 239—242.

¹⁰⁹ J. W e i n g r e e n. *The title Moreh sedek*. JSemSt, VI, N 2, 1961, p. 162, n. 1.

¹¹⁰ См.: S. Z e i t l i n. *The Zadokite fragments. Facsimile...* JQR, Monograph Series, I. Philadelphia, 1952.

¹¹¹ «Пока не встанет помазанник (Помазанник) Аарона и Израиля». См.: A. M. H a b e r m a n n. *Megilloth*, p. 87 (с прочтением *mēšūaḥ* (pt. pass. *qal*); Ch. R a b i n. *The Zadokite documents*, p. 71; S. S c h e c h t e r. *Fragments of a Zadokite work*. In: *Documents of Jewish sectaries*, v. I. Cambridge, 1910, p. 14, лакуна полностью обозначена многоточием.

¹¹² *'ad 'amod* — «пока не встали», согласно переводу предшествующих примеров. Отсутствие спрягаемого глагола или глагольного имени перед словом «Антиох» затрудняет превращение оборота в придаточное предложение в русском переводе.

¹¹³ См.: G. J e r e m i a s. *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, S. 283.

¹¹⁴ *lēkh la-qēṣ* — определенный артикль указывает, что срок (или конец) и есть то назначенное число дней, о котором упомянуто в стихе 12. Русский перевод Библии — «ступай к своему концу», для чего МТ не дает основания.

¹¹⁵ *we-tānū^aḥ we-ta'āmōd...ta'āmōd* связано с предшествующим образованием глагола *pū^aḥ*, букв. «отдыхать», «испытывать покой», «находиться в покое, на отдыхе», переносно спать, покоиться во сне, в могиле. Противоположное состояние выражено глаголом *'md*.

¹¹⁶ Напомним, что сюжет векового сна свойствен восточным легендам территориально близкого круга и очень стоек, см., например: А. В. П а й к о в а. Старая сирийская легенда в новой арабской литературе. Письменные памятники и проблемы истории культуры народов Востока. Краткое содержание докладов V годичной научной сессии ЛО ИВ АН, май 1969 г. Л., 1969, стр. 101—104. (Сюжет легенды о «Семи спящих отроках эфесских» см.: I. G u i d i. *Testi Orientali inediti sopra i setti dormienti di Efeso*. Roma, 1885).

¹¹⁷ ... *hay Nehemyāh wa-ya'āmōd 'al raglāyw* — S. Z e r u b a b e l. *Y'Eben-Še-mu'el. Midrešey ge'ullāh*. Изд. 2. Иерусалим — Тель-Авив, [1954], стр. 83 (на евр. яз.).

¹¹⁸ *keše ma'āmīdīm 'ōtām mi-qibrēyhem we-'ōlīm le-rāqī^a*. Отрывок *Mī me'aq-qeb*. — *Sēpher Hēykhālōt. Midrešey ge'ullāh*, p. 28.

¹¹⁹ *ū-ma'āmīdīm 'ōtām 'al raglēyhem...* — S. E l i y ā h ū. *Midrešey ge'ullāh*, p. 47.

¹²⁰ ... *bīmēy šel melekh he-'atīd la-'āmōd bē-'ahārīt ha-yāmīm...* — S. E l i y ā h ū. *Midrešey ge'ullāh*, p. 41—42.

¹²¹ Надписи из *Beyt Še'arim*, обнаруженные в 1955 г., см.: N. A v i g a d. *Excavations at Beth She'arim*. 1955. Preliminary Report. IEJ, 7, N 4, 1957, p. 239—241; D. C h w o l s o n. *Corpus Inscriptionum Hebraicarum...* S. Petersburg, 1882, N 36, p. 134—135.

¹²² И. Д. А м у с и н. 1) Рукописи Мертвого моря, стр. 190; 2) «Учитель праведности», стр. 268—269; 3) Из кумранской антологии эсхатологических текстов (4Q Florilegium), стр. 60.

¹²³ Рецензия Э. Каперы на статью И. Д. Амусина «4Q Florilegium»: Z. K a p e r a. *Kratkie soobščeniya Instituta narodov Asii*, 86. RQ, N 21, 1967, p. 146.

¹²⁴ D. C h w o l s o n. *Corpus Inscriptionum Hebraicarum*. N 36. Ср. надпись из *Beyt Še'arim*. (N. A v i g a d. *Excavations*, p. 243, сопоставление с Dan — p. 241).

¹²⁵ Классификацию мнений см.: И. Д. А м у с и н. «Учитель праведности»; M. B u r r o w s. *More Light*, p. 332—341; G. J e r e m i a s. *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, S. 264—307.

¹²⁶ И. Д. А м у с и н. «Учитель праведности», стр. 269—272; R. B. L a u r i n. 1) The question of immortality in the Qumran «Hodayot». JJSt, 3, 1958, p. 344—355; 2) The problem of the Two Messiahs in the Qumran Scrolls. RQ, N 13, 1963, p. 39—52.

¹²⁷ Помимо текстов, приводимых И. Д. Амусиным («Учитель праведности», стр. 270, прим. 92), см.: Иоанн XI, 1—44; Матф XXII, 23—32; Марк XII, 18—27; Лук XX, 27—38, также Матф XVII, 9, 22—23; Марк IX, 9—11; Иоанн V, 24—35; VI, 39—40; Лук VII, 22.

¹²⁸ И. Г. Франк-Каменецкий. Пророки-чудотворцы. Л., 1925, стр. 67—73.

¹²⁹ «Если Моисея и пророков не слушают, то если бы кто из мертвых воскрес, не поверят» (Лук XVI, 31).

¹³⁰ Сравнение переводов этого слова на европейские языки в связи с истолкованием значения см.: J. Carmignac. Notes sur les peshârîm, p. 507—510; Тексты Кумрана, вып. 1, стр. 177, прим. 84.

¹³¹ Образование с преформативом *t* типа *taqtîl—taqtîlt*, *taqtâl—taqtalt* (*tašbēš*, *tar-dēmāh*); преобладание образований от слабых корней (в данном случае *primae radicalis yod/waw—tokhēhāh*, *tō'ēbāh* и др.) см.: J. Barth. Die Nominalbildung in den semitischen Sprachen. Leipzig, 1889, S. 274—311, особо 281—287, 305—308.

¹³² Там же, стр. 284, 305.

¹³³ См. также: J. Carmignac. Notes sur les peshârîm, p. 509.

¹³⁴ См. знаменитую *tōkhēhāh* Бахьи Ибн Пакода, в основе которой, как известно, лежит переложение 103-го Псалма.

¹³⁵ A. M. Habermann. Megilloth. Concordance, p. 69.

¹³⁶ 1Q H—11 раз.

¹³⁷ 1Q S—6 раз, CD—5 раз. Хаберманн (A. M. Habermann. Megilloth. Concordance, p. 69) насчитывает большее число, включая в конкорданцию восстановленные в лакунах места, иногда без соответствующей оговорки; ср. 1Q H I, 8 (A. M. Habermann. Megilloth, p. 115; E. L. Sukenik. The Dead Sea Scrolls of the Hebrew University. Jerusalem, 1955, pl. 35). Точно так же 1Q H VI, 4 можно читать лишь условно, хотя восстановление скорее всего верно (E. L. Sukenik. The Dead Sea Scrolls, pl. 40).

¹³⁸ См.: A. Dupont-Sommer. L'Essenisme à la lumière des manuscrits de la Mer Morte: le Maître de Justice et son temps. ACF, 64 Année (1964—1965), p. 309—317.

¹³⁹ Богословское содержание термина см.: A. M. Denis. Les thèmes de connaissance, p. 184—192.

¹⁴⁰ S. Schechter. Documents of Jewish sectaries, p. XLIV, прим. 39; заимствование он относит лишь к стиху 4, в действительности стих 3 для этого места CD имеет значение как по форме, так и по содержанию.

¹⁴¹ Средняя буква 'emet и несколько последующих повреждены.

¹⁴² См.: A. M. Denis. Les thèmes de connaissance, p. 82, 208—211.

¹⁴³ В тексте перед этим небольшая лакуна.

¹⁴⁴ *yōkhihennū* — обвинит его, заявит о вине.

¹⁴⁵ *'ašer lo' be-tokhāhat li-ph'ney ha-'edim*. В свое время мы перевели *twkht* как «признание», полагая субъектом действия обвиняемого, см.: К. Б. Старкова. «Устав», стр. 44, 47. Правильнее считать субъектом действия заявителя. Оба понимания соприкасаются в понятии «утверждение вины».

¹⁴⁶ Не по обвинению, т. е. без подтверждения вины; возможен вариант: без сознания в вине.

¹⁴⁷ См.: K. Elliger. Studien zum Habakuk-Kommentar, S. 185; ср.: G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, S. 80—81.

¹⁴⁸ Может быть, «своим»: сходны *waw* и *yod*.

¹⁴⁹ *ysdtw* (*yesadtō*), букв. «основал», «поставил», «назначил», «утвердил».

¹⁵⁰ Т. е. считали соблюдение заповеди тяжелым бременем для себя или соблюдали заповеди лишь в годину бедствий, когда им приходилось плохо.

¹⁵¹ О методе толкования см.: K. Elliger. Studien zum Habakuk-Kommentar, S. 118—164; J. Carmignac. Notes sur les peshârîm, p. 507—510, 532—533; о письме и поправках к нему см.: M. Martin. The scribal character of the Dead Sea Scrolls, v. I—II. Louvain, 1958, p. 413—430, 661—679 (к 1 Q pHab). См. также издания и переводы 1Q pHab.

¹⁵² Прямые свидетельства этому см.: 1Q H I, 23, 28—31; II, 7, 17—18; VI, 10—11; VII, 10—12; VIII, 16; X, 7, 20—21; XI, 4—6; 24—25, 33—34; XII, 11—14, 32—34; XV, 22; XVIII, 23—24; 1Q S X, 5—6, 8—9, 23; XI, 15—19.

¹⁵³ Согласно Иеремиасу, это отступники, обнаруженные внутри самой общины во главе с Лжецом (G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, S. 79—126).

¹⁵⁴ Полной уверенности в чтении и понимании не может быть из-за утраты предшествующего текста.

¹⁵⁵ Классификацию понимания этого места применительно к Праведному Наставнику см.: J. Carmignac. Notes sur les peshârîm, p. 507—508, 510.

¹⁵⁶ Там же.

¹⁵⁷ *mokhihi* относится к представителю общины или к автору толкования непосредственно.

¹⁵⁸ См.: J. Carmignac. Notes sur les peshârîm, p. 510.

¹⁵⁹ Даже если завоевания киттиев и деятельность Праведного Наставника относятся к разным историческим периодам (G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, S. 19—30).

¹⁶⁰ И. Д. Амусин. 1) Рукописи Мертвого моря, стр. 192; 2) «Учитель праведности», стр. 257; 3) «Избранник бога» в кумранских текстах. ВДИ, 1966, № 1, стр. 76; 4) Рукописи Мертвого моря. Доклад, стр. 26; Тексты Кумрана, вып. 1, стр. 155. Возражения на перевод и толкование см.: К. Б. Старкова. [Рец.]. И. Д. Амусин. Рукописи Мертвого моря... ВДИ, 1961, № 3, стр. 128—129.

¹⁶¹ Об этом свидетельствуют еврейские переводы сочинений, написанных на арабском языке: Kitāb al-'amanāt wa-al-i'tiqadāt Саадин ал-Файюми (882—942), переведенное Иудой Ибн Тиббоном на еврейский язык под заглавием S. Ėmūnōt we-De'ot; al-'Aqīda ar-rafi'a Авраама Ибн Дауд (XII в.), переведенное Самуилом Ибн Лаби' как 'Emūnāh Rāmāh.

¹⁶² Например: Ф. И. Шапиро. Иврит-русский словарь. М., 1963. Практически второе значение преобладает над первым. И. Керен. Русско-еврейский словарь. Иерусалим, 1958; в параграфы «верность», «честность» 'ēmūnāh не включено. Мы сознательно привлекаем для примеров словари бытового назначения, а не научные лексико-аналитические пособия.

¹⁶³ См.: Deut VII, 9: hā-'ēl ha-ne'ēmān hū' — «Он — Бог, достойный веры (доверия)...»; XXVIII, 59 — эпитет, относящийся к болезням: большие и непроходящие и злые и непроходящие болезни, ne'ēmānōt — букв. «надежные», «верно действующие».

¹⁶⁴ От этого внутреннего понятия происходит значение постоянства и оттенок «как надо», «как полагается», см. I Chron IX, 26, ср. русский перевод.

¹⁶⁵ 1Q Н X, 19 и XVIII, 5, где лакуна следует в первом случае сразу после 'aleph, во втором — после сочетания 'aleph-mīm, нет полной уверенности в том, что разрушенное слово читалось точно 'emūnāh, а не 'emet (последнее вероятнее для 1Q Н X, 19. Сукеник в этом случае включает в лакуну и начальный 'aleph).

¹⁶⁶ Перевод «познающие его верой» был бы необоснованной спекуляцией терминами христианского богословия.

¹⁶⁷ DJD, IV, p. 77 (col. XIX).

¹⁶⁸ В арабском языке 'amal просто «работа», «деятельность».

¹⁶⁹ В раннем христианстве был бы обратный ход мысли: сперва вера в Христа, в его миссию, затем готовность нести жертвы, см.: I Петр I, 5—9, 21; II Петр I, 5—7; I Иоанн III, 23; IV, 2, 15; V, 10, 13; Римл I, 17. Сама апелляция к тому, что «вера без дел мертва», указывает на начальное положение веры (Посл. Иакова II, 14, 17, 20—26).

¹⁷⁰ Сличение текстов см.: K. Elliger. Studien zum Habakuk-Kommentar, S. 118—164; G. S. Segert. Zur Habakuk-Rolle aus dem Funde vom Toten Meer. AO, 23, 1954, p. 99—113, 444—459. Анализ соотношений МТ и кумранской версии Кн. Наума см.: R. Weiss. A comparison between the Massoretic and the Qumran texts of Nahum III, 1—11. RQ, N 15, 1963, p. 433—439.

¹⁷¹ G. S. Segert. Zur Habakuk-Rolle aus dem Funde vom Toten Meer. AO, 21, 1953, p. 220—223. На материале свитков Кн. Исаии см.: E. Y. Kutschner. The language and linguistic background of the Isaiah Scroll, p. 6—8, 32—33, 39—46; M. Martin. The scribal character, v. I, p. 213—277, 363—381, p. 9*—51* (lists 9—34).

¹⁷² R. Weiss. A comparison between the Massoretic and the Qumran texts of Nahum III, 1—11, p. 436, n. 9.

¹⁷³ M. Martin. The scribal character, v. I, p. 213—242, 363—367, 394—395; v. II, p. 670—671.

¹⁷⁴ Там же (т. II, стр. 421—425, 661—679) см. примеры.

¹⁷⁵ Ср.: A. M. Habermann. Megilloth, p. 46, VII, 17.

¹⁷⁶ См.: Z. Ben-Hayim. Traditions in the Hebrew language with special reference to the Dead Sea Scrolls, p. 208; Ch. Rabin. The historical Background of Qumran Hebrew, p. 149, 151—153. Цитаты и лексические заимствования из памятников «Золотого периода» при этом, разумеется, не учитываются.

¹⁷⁷ he-hātūm — «запечатанное» — контрольная часть документа, защищенная печатью от произвольного вскрытия.

¹⁷⁸ S. Schechter. Documents of Jewish sectaries, v. I, XIII, 16; автор читает лишь две последние буквы, но с помощью инфракрасных лучей восстановлено слово целиком. См.: S. Zeitlin. The Zadokite fragments. Facsimile, XIII, 16; Ch. Rabin. The Zadokite documents, p. 67.

¹⁷⁹ В свете изложенного мы не можем считать верным положение о двух видах орфографии слова 'mwnh — полном и недостаточном (M. Martin. The scribal character, v. I, p. 221, list 11, p. 22*). Встречаются не два вида написания, а два разных слова. Автор оказался, видимо, под влиянием комментаторов 1Q pHab. В работе — G. S. Segert. Zur Habakuk-Rolle — 'mntm как вариант не учитывается совсем.

¹⁸⁰ См.: G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, S. 151—166.

¹⁸¹ Там же, стр. 319—353.

¹⁸² См.: И. М. Дьяконов. «Безбожники» в Ассирии. КСИНА, 86, стр. 16—17.

¹⁸³ То, что в основе лежало жесвидетельство, в данном случае не умаляет значения примера, скорее наоборот.

¹⁸⁴ Нельзя не обратить внимания на поразительно реалистические черты в описании подготовки обвинения, ареста, осуждения и казни Христа, согласно евангельскому преданию: формальное обвинение в сакральном преступлении и фактическое преследование за выступления, угрожающие оккупационным властям, по их опасениям.

¹⁸⁵ В данном случае обвиняемый освобожден благодаря смене правителя и передаче дела другому лицу, установившему отсутствие преступления: «Не сделал никакого преступления ни против закона иудейского, ни против Храма, ни против кесаря» (Деяния XXV, 8).

¹⁸⁶ Vita Flavii Iosephi. In: The Works of Flavius Iosephus. Translated by W. Whiston. Philadelphia [S. a.], p. 16—17.

¹⁸⁷ Там же, стр. 20—32.

¹⁸⁸ Например: Abraham Shalit. King Herod. Portrait of a Ruler. Jerusalem, 1960 (на евр. яз.). Рец.: J. Greenfield, JBL, 80, pt. I, 1961, p. 82—84.

¹⁸⁹ См.: Г. М. Лившиц. Классовая борьба в Иудее, стр. 239—245, 271—277. Несмотря на явное стремление автора не заострять внимания на эксцессах борьбы между партиями и даже подвергать сомнению источник, сообщающий о них, господствующая тенденция видна отчетливо. Ср.: О. Гольцман. Падение Иудейского государства. Перевод с немецкого. М., 1899, стр. 354—357. Как один из многочисленных примеров см.: Иосиф Флавий. Иудейские древности, XVIII: I, 1.

¹⁹⁰ Об использовании этой идеи см.: R. H. Hiers. Eschatology and methodology. JBL, 85, pt. II, 1966, p. 170—184.

¹⁹¹ Не неверующие, но не соблюдающие Тору в чистоте (или в ее толковании согласно убеждениям кумранской общины).

¹⁹² Римл I, 17; см.: M. Burrows. More Light, p. 121.

¹⁹³ Критическое освещение многообразия отождествления его личности см.: J. R. Rosenbloom. Notes on historical identifications in the Dead Sea Scrolls. RQ, N 2, 1958, p. 265—272.

¹⁹⁴ В переводах: The Teacher of Righteousness, the Righteous Teacher; Le Docteur de Justice, Le Maître de Justice; Der Lehrer der Gerechtigkeit; Wahrer Lehrer (см.: J. Carmignac. Notes sur les peshârim, p. 529—531). О форме и содержании имени см.: J. Weingreen. The title Moreh sedek, p. 162—174.

¹⁹⁵ J. Weingreen. The title Moreh sedek, p. 164.

¹⁹⁶ Там же, стр. 162—163, 174; N. Wieder. The Judaean Scrolls and Karaism, p. 86—87.

¹⁹⁷ И. Д. Амусин. «Учитель праведности», стр. 257—261. В книге «Рукописи Мертвого моря» И. Д. Амусин держится формы «праведный учитель», предлагая как варианты «учитель праведности», «учитель справедливости» или «справедливый учитель» (стр. 187, прим. 53).

¹⁹⁸ Hos X, 12; «Сейте себе по справедливости, жните согласно милосердию (hesed), распахните себе пашню и (вот) время искать Йахве, пока не придет и не прольет ливнем правду» (sedeq). О смысловых оттенках фразы при наличии союза waw (MT) и с опущением его в древних переводах см.: J. Carmignac. Le retour du Docteur de Justice, p. 239—240.

¹⁹⁹ Согласно MT, действие должно относиться к Йахве.

²⁰⁰ Для Иеронима Hos X, 12 понимает Иисуса Христа, для раввинской литературы — Мессию или Илию Пророка. Хемпель не согласен с объяснением Вейнгрина, так как CD I, 11 и XX, 32 имеет написание mwrh hsdq, т. е. подразумевает «абсолютную» справедливость, что указывает на обладание откровением (Z. Hempl. Die Texte von Qumran, S. 373, Anm. S. 338).

²⁰¹ J. Carmignac. Notes sur les peshârim, p. 530—531.

²⁰² Стоит вспомнить суды Соломона и связанную с ними богатую народную литературу, в основе которой легенда I Reg III, 16—27.

²⁰³ J. Weingreen. The title Moreh sedek.

²⁰⁴ В последнем случае требовалось бы kē-mišpāṭēykā...kē-tōrātēkhā.

²⁰⁵ Вполне соответствует исторической ситуации, когда царь вступил на престол семилетним ребенком в результате заговора, возглавлявшегося Иодаем.

²⁰⁶ В оригинале оба глагола — сказуемые вдвойне переходные, оба дополнения при каждом из них — прямые.

²⁰⁷ В русском переводе Библии mōreh šeqer — «лжеучитель».

²⁰⁸ J. Weingreen. The title Moreh sedek, p. 169—174; N. Wieder. The Judaean Scrolls and Karaism, p. 86—87, ср. примеры на стр. 107 (основной текст и прим. 3). Титул встречается в караимских рукописях Крыма во второй половине XIX в.

²⁰⁹ См.: *H. L. Ginzberg. Eine unbekannte judische Sekte. N. Y., 1922, p. 317—363; P. Volz. Jüdische Eschatologie von Daniel bis Akiba. Tübingen und Leipzig, 1903, S. 190—197.

²¹⁰ Так в тексте колофона пергаментного списка Пророков D 84 в собрании Института востоковедения АН СССР.

Г л а в а III

УЧАСТИЕ ПРАВЕДНОГО НАСТАВНИКА В СОЗДАНИИ КУМРАНСКОЙ ЛИТЕРАТУРЫ

На основании дошедших до нас источников мы видим, что главная черта жизни и деятельности Праведного Наставника — борьба за правильное богочитание и жизнь, должную обеспечить безупречное выполнение важнейшей цели человеческого существования. Это подтверждают все исследования, имеющие предметом личность руководителя кумранской общины, независимо от мессианской или реально-исторической ее интерпретации.

Такая же идеологическая борьба является центром интересов автора (или авторов, см. ниже) «Благодарственных Гимнов» (1Q Н), основным содержанием сборника гимнических стихотворений.¹

Попытки отождествить автора «Гимнов» с Праведным Наставником не привели к единому мнению. Как очень вероятное предположение это было высказано Сукеником, который первый ознакомился со свитком.² Значительное число ученых оставляют вопрос открытым.³

Труднее допустить, что «Гимны» представляют результат коллективного творчества или принадлежат нескольким авторам или многим авторам, создавшим их в разное время и при различных исторических обстоятельствах, как это установлено для библейской Кн. Псалмов.⁴ Проблема авторства занимает особое место в исследованиях, посвященных этому свитку,⁵ поскольку ее разрешение помогло бы выяснить связь памятника с другими произведениями того же круга.⁶

Независимо от того, удастся ли решить окончательно вопрос о единстве или множественности авторства, вопрос этот, по нашему убеждению, может быть решен лишь при помощи филологического и литературоведческого анализа.⁷ С точки зрения теологии, автор с одинаковой степенью убедительности может быть одним лицом или группой лиц, живших в разное время, но в одну эпоху. Объясняется это единством идеологии внутри организации, тогда как иудаизм еще только складывался в исключительную монотеистическую религию. В это же время основывались школы изучения и толкования Священного писания, связанные с развитием и распространением института синагог.⁸ Отношение к устному преданию, основе будущей Мишны и дополнений к ней, еще могло быть критическим.⁹ Положение резко меняется после унификации канона, отразившей стремление к унификации религиозных норм, осуществленное иамнийским (в Йабне) синедрионом. Эта унификация была вызвана в первую очередь исключительными политическими событиями в процессе развития религиозной системы иудаизма в целом. Единой и стройной иудаистической теологии во II—I вв. до н. э. еще нет, как нет ее в самой Библии, несмотря на усилия редакторов канона придать ему единообразие идей.¹⁰

«Благодарственные Гимны» безусловно не являются катехизисом кумранской общины и не могут им быть по своей природе.¹¹ Можно допустить, что «Гимны» содержат медитации, предназначенные для воспитательной цели в интересах всей общины и отдельных ее членов,¹² в первую очередь новичиев.¹³ Вся литература, обнаруженная в пещерах Хирбет-Кумрана, служила созданию нового иудейского общества. Возникновение «Гимнов» вызывалось прежде всего отрывом от официального культа с его богослужебными обрядами, где чтение и пение специальных произведений занимало свое установленное место.¹⁴ Мы не можем точно определить, какое внимание уделяли кумранцы в ночных бдениях пению молитв и славословий согласно требованию «Устава» (VI, 7—8), но из того же памятника, как из самих «Гимнов», мы знаем, что молитвой-славословием встречали закат и восход солнца, сон и пробуждение, еду и питье, смену времен года, наступление праздников и торжественных дней (1Q S IX, 26—X, 10, 13—16; 1Q H XII, 3—9).

Молитва и обращение к Богу упоминаются в «Благодарственных Гимнах» в обычных терминах *tñnh*, *tplh* (*teñinnah*, *terhillah* — 1Q H XI, 34; XII, 3—4). «Слова Благодарения» упоминаются в «Войне Сынов Света...» (*kol dibrey hodotam* — 1Q M XV, 5), где содержится несколько гимнических текстов.¹⁵ О том, что тексты молитвенного содержания, гимны и псалмы играли заметную роль в жизни общины, говорит их наличие и в памятниках прозаического характера.¹⁶ Об этом свидетельствуют списки ветхозаветных Псалмов в доканонической редакции, отдельные списки «Песни Моисея» (*Deut XXXII*), оригиналы «Псалмов Соломона», «Хвалы Давиду», «Мольбы о Сионе» и др., частично до сих пор неизвестные поэтические произведения культового характера из пещеры 11Q.¹⁷ Явно литургического характера сборник «Деяния Светил», упоминавшийся в I главе. К этому же разряду памятников, возможно, относится фрагмент, названный издателями «Литургия Трех огненных языков»¹⁸ и некоторые отрывки того же рода из пещер 1, 3—6. От стихотворных форм свободны тексты типа мидрашей, насколько можно судить по их уцелевшим остаткам. Благословения в поэтической форме, вероятно, также предназначались для ритуала общины.¹⁹

Объединенные в сборник произведения близки друг другу по композиции, стилю и лексике, не говоря о содержании. Не найдется части, которая противоречила бы своей идеей любому другому памятнику специфически «кумранской» литературы.²⁰ Круг идей настолько однообразен, что одно это могло бы быть принято в пользу доказательств единичности автора. Экспозиция одна и та же на протяжении всех сохранившихся гимнов: автор живет и действует в общине единомышленников, окруженной враждебными силами. В этой среде автор занимает первенствующее положение и является духовным руководителем соратников.²¹ В целом гимны — лирические стихотворения односторонне-религиозного направления: все аспекты душевных переживаний рассматриваются под углом отношения к Богу и его воле. Здесь можно выделить несколько основных идей: отношение человека к Богу и Бога к человеку (главная тема, от которой отходят и к которой возвращаются все остальные); мир как результат и отражение планомерного божественного творчества; будущие судьбы мира; взаимоотношения добра и зла, праведных и нечестивых, общины и внешнего мира; личные испытания автора в мире, где временно господствует зло.

Группировка текстов по тематическому принципу возможна в немногих случаях, именно для нескольких стихотворений с эсхатологическим содержанием.²² Остальные темы выделяются с известным усилием из многочисленных вариаций к основному содержанию мысли автора: Бог — все, человек — ничто и лишь с помощью высшей силы становится чем-то.

Этот прием придает произведениям определенное стилистическое единство, которое дополняется и другими признаками: все произведения написаны от первого лица — «Я», символизирующего коллектив и индивидуум общины.²³

Единообразно начало гимнов там, где оно сохранилось, почти каждый раз оно вводится формулой 'odekhaḥ («благодарю Тебя»), лишь в двух или трех случаях она заменена словом barukh («благословен»).²⁴

Лексика Hodayot в значительной степени определяется заимствованиями из Библии, которыми, по общему признанию, сборник насыщен в гораздо большей степени, чем другие сочинения кумранской библиотеки,²⁵ при этом опять-таки нельзя выделить группу гимнов, показывающих отсутствие мозаического стиля в своем составе.²⁶ Здесь надо отметить две особенности: там, где текст не является прямым или косвенным заимствованием из Псалмов и Пророков,²⁷ он ближе всего по языку к позднейшим произведениям послепленного периода.²⁸ В «Гимнах» встречаются отдельные слова и обороты, не найденные в лексике Библии.²⁹ Оба эти явления говорят об отсутствии у автора тенденции рабски следовать образцам: «Он творит нечто собственное из заимствованного материала».³⁰ Эпитеты и сравнения, характерные для «Гимнов», требуют осторожности в подходе к ним, так как в основе определяются стандартами библейской литературы, которая активно перерабатывалась сознанием автора (или авторов).³¹ Кроме того, они отражают схемы идеологии общины: деление мира на два лагеря.³² Явления языка и стиля могут отражать деятельность и одного, и нескольких авторов, если последние разделяли общую идеологию узкой и замкнутой религиозной общины.³³

Произведения одного автора не могут точно повторять друг друга, иначе его стремление к самовыражению прекратилось бы после нескольких попыток. В то же время, признавая истиной факт, что Библия, как единый канон или как собрание разнородных произведений, несомненно служила субстратом письменной речи автора того или иного «благодарственного гимна»,³⁴ мы не видим в этом явлении неизбежной причины общего единообразия произведений. Если мы сравним для примера Hodayot и «Псалмы Соломона», которые принадлежат одной эпохе и той же или очень близкой литературной и религиозной среде, вряд ли мы припишем их одному автору.³⁵ Это же можно сказать по поводу апокрифических сирийских «Псалмов Давида», еврейский оригинал которых обнаружен и опубликован в составе кумранской библиотеки.³⁶ Сравнительный материал иудейских молитв и гимнов, составленных в разное время на протяжении многих столетий, показывает, что использование в одних и тех же целях одних и тех же текстов тем не менее создает произведения, отражающие свое время и его интересы.

Доказательством единства автора является затруднение, ощущаемое при попытках определить цельность и протяжение гимна при наличии повреждений, разрушивших начала и концы. Без внешних признаков, только по содержанию такое определение во многих случаях невозможно, отсюда колебания относительно числа объединяемых в сборнике произведений и системы их расположения.³⁷ Общность содержания, языка и стиля выступает в этих случаях удивительно наглядно.

В то же время безусловно прав Хольм-Нильсен, когда останавливает внимание на неоднородности произведений в их выражении личного или коллективного чувства. Одним из внешних признаков той и другой группы он считает характерное словоупотребление. Группе индивидуальных псалмов свойственны «ключевые слова»,³⁸ выделяемые в тексте вторым и несущие смысловое ударение. Другим внешним признаком изменения автора Хольм-Нильсен предположительно считает изменение вводной формулы.³⁹

Строфическое строение гимнов, формально написанных обычными строками, не вызывает сомнений, хотя трудно не согласиться с Хольм-Нильсеном в том, что некоторые исследователи-переводчики в своих переводах чрезмерно подчеркивают четкость ритмического строения, которое в оригинале не всегда ясно по композиции.⁴⁰ Некоторые пьесы в собрании по ритму определенно ближе к прозе, чем к поэзии, в этих случаях внешним признаком стиха оказывается *parallelismus membrorum* и сама образность речи.⁴¹ Это явление, взятое в отрыве от других, не может служить доказательством принадлежности текста особому автору: подобных вариаций ритма и стиля находят достаточно в пророческих книгах Библии и в Коране.⁴²

Гимны различаются между собой количественно: среди них насчитывается несколько небольших, менее 10 строк (VII, 26—33; VII, 34—VIII, 3; XIV, 23—28), и несколько пространных, охватывающих полную колонку текста вместе с примыкающими к ней частями других колонок (IV, 5—V, 4; VIII, 4—IX, 36). Однако средний объем гимна 12—18 строк.

Для точного анализа композиции произведения и его литературных особенностей пригодна лишь половина сохранившегося текста; вторая половина не может служить материалом для убедительной аргументации, особенно в части композиции, из-за разрушения свитка. Гимны, сохранившие концы и начала:⁴³ II, 20—30; III, 19—36; V, 5—18; V, 20—VII, 5; VII, 6—25; 26—33; VIII, 4—IX, 36; X, 14—XI, 2; XI, 3—14; XIV, 8—22; XVII, 16—25.

Гимн III, 5—18 не сохранил начала, если не считать началом II, 31. Нет уверенности и в том, что V, 20—VII, 5 не составлен в оригинале двумя гимнами, из которых один заканчивается в конце V или начале VI колонки, где начинается следующий после него, начало которого разрушено. По той же причине VIII, 4—IX, 36 можно считать одним произведением лишь условно. Начало и конец гимна X, 14—XI, 2 читаются фрагментарно, что снова ограничивает возможность анализа. Гимн XV, 9—25 не сохранил начала, оно поглощено лакуной, но сохранившиеся части строк показывают пробел, отделяющий один гимн от следующего за ним. К этим материалам можно присоединить колонку X, 1—12 с четко выраженной композицией уцелевшей части гимна, весь текст I и II, 1—19, так как сохранившиеся на всем протяжении начала строк показывают, что каждая из этих частей списка воспроизводит самостоятельное произведение (отсутствуют знак абзаца и начальная формула).

Таким образом, примерно из 30—35 произведений для сравнения между собой пригодны 19 гимнов и частей гимнов.⁴⁴ Сюда вошли все «гимны общины», «коллективные гимны», выделенные Хольм-Нильсеном из числа остальных.⁴⁵

Детальное сравнение композиционной и сюжетной линий гимнов приводит к заключению, что каждое отдельное произведение в списке связано известными признаками с предшествующим ему и следующим за ним. Сверх того, во многих стихотворениях встречаются слова, выражения, цитаты, образы и сравнения, использованные в других, не смежных гимнах и даже в других сочинениях кумранских свитков.⁴⁶ Гимны, выделяющиеся более простой лексикой, оказываются связанными с гимнами, несущими «ключевые слова» и *haraх legomena*, общностью идеи, общностью литературных приемов и общностью настроения, отличающей сборник в целом.⁴⁷

Если гимн № 3 делить на строфы, то можно подметить только одну строфу, охватывающую 10.5 строк колонки.⁴⁸ Лишь последние две фразы, образующие заключение, выделены писцом с помощью пробела примерно в одно слово. При этом к собственно заключению относится последнее

«полустишие»; предшествующая половина ритмического отрезка по содержанию примыкает к предшествующей части строки 29, которая излагает одну мысль-картину: «(29) и они расстилали мне сеть, — их нога будет поймана! А моя нога стала ровно. (30) Из их собора (miq-qehalam) благословлю Твое имя!». Строка 30 (собственно заключение) — несомненная параллель началу (строка 20): «Благодарю Тебя, Господи, что вложил мою душу в Узел жизни!».

Симметрия начала и конца по содержанию и лексике наблюдается не только в вводной и заключительной строках: *sod šaw wa-'adat beliya'al* как определение противников из вражеского стана в строке 22 и *'erh'eh we-šaw* в 28-й соответствуют друг другу, *šaw* характеризует напрасные действия врагов против поэта, поддерживаемого божественной мощью (строки 22—25), *'erh'eh* своим вторым смыслом — параллель к *beliya'al*, воплощению темной силы.⁴⁹ Образ вражеского нападения усилен: он передается картиной сражения. Поэта окружают враги-витязи (*gibborim*) в воинских доспехах,⁵⁰ они мечут стрелы, наносящие неисцелимые раны,⁵¹ копье их, как огонь, пожирающий дрова (строка 26), голос, как рев бушующего моря. Образ врага-воина распространен в гимнах, хотя речь идет явно о борьбе идеологической, но последняя знаменуется опасностью для ведущего ее, и почти каждый гимн подчеркивает это обстоятельство. Образ проклевывающегося (?) аспиды (или «ничтожества») особенно важен как связующее звено между гимнами № 3 и 5 (строки 27—28).⁵²

Изображение козней противника как силков и сетей дополняется символом гибели *moqešeu šahat* вступительной части (строка 21). Не сохраняя четкого деления на строфы, гимн ясно показывает свою принадлежность к стихотворным произведениям последовательным применением фигуры *parallelismus membrogum*, однако ритм парных предложений иногда перебивается вставными оборотами (например, конец строки 21 — начало строки 22, где приведено обоснование преследования: «за то, что я держусь твоего Завета»)⁵³ Ритм нарушается также раскрытием смысла названия *'arišim* — «наильники» (строка 21), «но они — совет тщеты и сборище Велиала» (строка 22). В строках 22—25 ритмическая основа ослаблена, хотя автор стремится сохранить ее, повторяя оборот с предлогами — *me'ittekhah* — «от тебя», по Твоему намерению, воле; в строке 24 — параллельно употребляя инфинитив с местоименным суффиксом *hikkabedkha* и *hagbirkha* в значении придаточных предложений цели, причем первый из оборотов еще отягощен союзом цели *ba'abur* («для того чтобы...»). Строка 25 сохраняет повествовательный оттенок, несмотря на явное желание автора сохранить ритм с помощью опущения обычных в прозе членов предложения: подлежащего к сказуемому «окружили меня»,⁵⁴ определения к словам «острие копья». От строки 27 ритмическая речь возобновляется и следует до конца стихотворения. Создается то же впечатление, что ясность, логика рассуждения («медитация», как определяют обычно направление гимнов) автору дороже, чем поэтическая оболочка речи.⁵⁵

Верность Завету навлекает преследование, и она же обеспечивает спасение: Бог подвергает автора опасности сообразно замыслу показать на нем свое могущество перед лицом противников, представляющих сторону Велиала (строка 22, отсюда эпитет *sod šaw*). Тот же способ разрешения проблемы «страданий праведника» в такой же формулировке наблюдается в гимнах № 8 (IV, 7, 23) и 9 (V, 15),⁵⁶ быть может, наиболее личном среди всех сохранившихся славословий. Если гимн № 3 рассматривать изолированно, то его принадлежность к литературе Кумрана не бросается в глаза: могло бы казаться, что поэт воспекает благочестивого иудея, преследуемого язычниками за верность Завету Йахве. Этому впе-

чатлению особенно способствует выражение «сыны человеческие» для людей, перед которыми Бог показывает величие и могущество на примере героя (строки 24—25).⁵⁷ Герой находится или предполагает возможность оказаться в стане врагов: «Из их собора я благословлю (или благословил бы) Твое имя!» (строка 30).⁵⁸ Автор как будто не ощущает поддержки и близости единомышленников, положение его подходит к любой неблагоприятной исторической ситуации.

Этот небольшой гимн является программным для одного из самых пространных и содержательных сочинений всего цикла, которое притом дает наиболее значительный материал для суждения о личности автора, — № 8 (IV, 5—V, 4).⁵⁹

Пространный текст делится на две приблизительно равные части (22 и 18 строк) параллельным вступлением для каждой. Вначале, сразу после обычной вступительной формулы, следуют слова *kī-ha'irotah pha-pa-u*; вторая часть начинается вариантом: *u-bī ha'irotah peney rabbim...* Каждый раздел распадается на меньшие части, в которых разграничения выражены не так четко.⁶⁰ Во всяком случае переписчик делил текст мелкими пробелами на отрезки, соответствующие примерно стиху в поэтической и ораторской речи Библии. Ритм совпадает здесь с логическим ударением, но и этот способ выделения смыслового целого проявляется скорее как тенденция и замечен преимущественно во второй части гимна. Согласно нашему восприятию, текст ближе к ораторской речи, чем к гимну или псалму, как мы знаем их в Библии.⁶¹ Ключевые слова явно чувствуются в тексте, некоторые из них принадлежат лексическим редкостям, как *hgbug* (строки 6, с восстановлением, 8 и 23), *h̄lk'um* (строки 25, 35). Нарочитым представляется многократное употребление глагола *dgš* и его производных (строки 6, 14—16, 24), глагола *h̄šb* и его производных (строки 8, 9, 12—14, 19).⁶²

Текст последнего из гимнов с крупными слаборитмичными строфами — № 4 (II, 31—III, 2) — сохранился слишком плохо, чтобы можно было бы уверенно судить о его композиции. Конец, приходящийся на начало колонки III, разрушен почти целиком. Создается все же впечатление, что гимн делится на введение, примыкающее к благодарственной формуле (строки 31—34), и на большую, нечетко расчлененную строфу. Введение выражает благодарность за спасение от *dorešey ḥalaqot* и *dorešey remiyyah*. Оба выражения сближают текст с гимном № 2; II, 15 упоминает *dorešey ḥal [aqot]* и II, 16 — *'anšey remiyyah* («люди обмана»), как и характерное словосочетание *uṣer samukh* (II, 36), которое встречается с предлогом в II, 9.⁶³ В лексике этого небольшого гимна обращает внимание существительное *lmwdykh* — единственное слово, сохранившееся от строки 39, которое по аналогии с исправлением выше, II, 17, мы понимаем как абстрактное существительное «учение», «приучивание», субъектом действия которого является Бог.⁶⁴ Враги определены эпитетом *addirim* (II, 35) — «сильные», «могучие», что напоминает о *gibborim* гимна № 3, тогда как в гимне № 2 враг эпически изображен в виде разбушевавшейся водной стихии. Гимны № 2—4 настолько близки по содержанию, лексике и композиции, что их можно было бы принять за строфы одной поэмы, не будь формальных признаков самостоятельности произведений и несоответствия № 2 с двумя последующими.

Что касается остальных гимнов, то в них ясно выражено деление на более крупные строфы (от 6 до 10 строк) и на более мелкие внутри последних (от 1—2 до 3—4 строк).⁶⁵

Внутри строфа делится на ритмические отрезки, их Карминьяк условно называет «стихами».⁶⁶ Размер стиха зависит от числа ударений и числа неударных слогов между ними. Ту симметрию ударений, которую усматривает в стихах Карминьяк, в действительности трудно про-

следить; стих, как и в Библии, меняется в зависимости от вариаций мысли автора.

Композиция отдельного гимна построена по простейшему плану: введение—заключение, между ними расположено известное число (от 1 до 7) строф, чаще распадающихся на более мелкие. Мелкая строфа ритмически и логически соответствует среднему и крупному стиху масоретского текста Библии. Начало строфы вводится союзом *we-*, *wa-* или союзом-частицей *kī*; оба служебных слова в этом случае чаще несут противительное значение, замаскированное для *kī* его частым значением союза причины «ибо», который нередко выступает и прямо в этом значении. К союзу и частице примыкает местоимение, указывающее на субъект данного версификационно-смыслового периода («а я...», «ибо я...», «а Ты...», «ибо Ты...»).

Единообразие композиции подчеркивается не только стандартным началом, но и тем, что благодарственная формула всякий раз переходит к обоснованию благодеяния или благословения, которое с новыми тематическими дополнениями образует вводную часть гимна.

Автор зачастую стремится облегчить восприятие единства композиции и единства своей мысли с помощью лексических элементов. Для него характерно использование «ключевых слов», по удачному выражению Хольм-Нильсена, и «словесных гнезд». Ключевые слова — это характерные существительные, чаще редкого или сравнительно редкого употребления, которые повторяются во введении, заключении и основной части стихотворения или же в основной части и в одной из частей, ее обрамляющих. Они могут быть носителями основной темы или идеи гимна⁶⁷ или, напротив, сливаются с общим содержанием.⁶⁸ «Словесные гнезда», которые могут быть и «ключевыми словами» данного гимна, создаются известным количеством глаголов и их производных, насыщающих лексику гимна или одной из его частей.⁶⁹ Иногда эти словесные элементы повторяются, но уже без скопления, в других частях того же гимна. Повторение определенных слов наблюдается и во фрагментах,⁷⁰ это явление следует признать сознательным стилистическим приемом автора.

В стилистические особенности гимнов входит регулярное употребление риторического вопроса и восклицательного предложения.⁷¹ То и другое назначено выделять личное ощущение автора при изложении мысли, придать высказываемому чувству оттенок непосредственного переживания. Чаще вопрос обращен на определение степени ничтожества человека: что я есмь? чем бы я был? чем может быть материя, из которой я создан? как мог бы я действовать без Твоей поддержки? Личный оттенок вопроса подчеркивает видовую категорию явления, которое служит предметом вопроса-восклицания. Восклицательное предложение, как и в Кн. Псалмов (Библия), есть обычное средство восхваления могущества Бога и многочисленных аспектов его выражения.⁷² В таких случаях началом фразы служит вопросительное местоимение или частица с союзом (восклицательной частицей): *u-mah hu' ...*, *u-mah hi' ...*, *we-eukh...* — «и что он...» (и что такое), «и что оно...» («она» букв.), «и как...».

Достаточно часто автор гимнов прибегает к ассонансам и аллитерации, создающим звукоподражание, с помощью которого стих приобретает особую выразительность. Автор берет иногда в этих случаях элементы, заимствованные из библейских текстов, но комбинирует их по-своему. Как на примеры можно указать: *dibbah bi-šep̄hat 'arišim lešim uaharogū šinnayim* (II, 11) — сочетание гласных и согласных звуков как бы передает приглушенную речь и злобный скрежет зубов; *'anšey remiyyah 'alay uehemū keqol hamon mayim rabbim...* (II, 16) — передача плеска и шума бушующих вод; *we-tašokh (или wa-tašokh) ba'adī mik-kol moqēšey šaḥat...* (II, 21),⁷³ преобладание шипящих звуков следует и далее до

начала следующей строки, шелестение передает ощущение втайне подготовляемой опасности и появление неслышной, незаметной посторонним защиты. Явное звукоподражание, передающее бессмысленную болтовню: *wa-yilbeṭū belo' binah...* (IV, 7); глухой гул опасности — *meḥumat rabbah we-hawwot madhebah 'im miš'ad[ay]* (III, 25); хруст и треск раздробляемых костей — *'arayot šoberey 'ešem 'addirim we-šotey dam gibborim...* (V, 7). Не столь осмысленные ассонансы придают речи просто звучность, благозвучие, нечто вроде рифмы в зачатке: *beriḥey... ruḥey* (III, 18); *le-hakhšil ruḥ u-lekhallot koḥ...* (V, 36); *wa-yaššel šel...* (VI, 15); *šoṭ šoteph...* (VI, 35). Соединение того и другого приема, вероятно, чувствуется во фразе *we-hagbirkhah bī neged kol beney 'adam* — сочетание плавных и зубных в соединении с однородными гласными в словах придает тексту особую звучность, ударность, как бы возвещающую музыкально хвалу и благодарность за спасение, явленное людям.

Несложные элементы поэтики «Благодарственных Гимнов», восходящие, как неоднократно отмечалось, к библейскому стиху и ораторской речи, при частых повторениях каждого элемента в отдельности вместе создают поэтический стиль, говорящий в пользу индивидуальности творчества.

Особенно интересна здесь система образов, позволяющая видеть поэтическое мышление автора.

Сравнения, вводимые частицей *ke* («как», «точно», «подобно»), немногочисленны и относятся преимущественно к образности, которая уже в Библии стала трафаретом. Поэтический символ здесь превратился в поэтическую метафору задолго до выступления автора «Гимнов» и используется им как готовая и привычная сознанию читателя (слушателя?) формула.⁷⁴ В описании горестных переживаний автор охотнее всего прибегает к сравнениям, показывающим неустойчивость, вызванную душевным потрясением, образом превращения, изменения состояния тел: сердце тает, как вода (т. е. тает, становясь водой, II, 28); оно тает, как воск перед огнем (IV, 33); сердце льется, как вода, плоть тает, как воск (VIII, 32—33); «колени движутся, как вода, нельзя ступить» (VIII, 34); «глаз (воспален), как зола в плавильной печи, и слеза (слезы) льется, как потоки воды» (IX, 5). Ощущения ожога и яда сливаются: лживый язык точно жгучий яд драконов,⁷⁵ и как пресмыкающиеся во прахе льют дождем...⁷⁶ (V, 27). Ложное учение сравнивается с растительным и животным ядом, его носители — корень, плодящий яд, и полынь (IV, 14). Страдания, как муки родильницы, — сравнение, которое, повторяясь, развивается в целую символическую картину. Борьба с водной стихией — привычный автору образ — является символом борьбы с враждебными силами: «мудрецы все, как моряки (*mallaḥim*) в пучинах...» (III, 14); «я (стал), как моряк на корабле в разгневанном море...» (VI, 22—23); «жители праха (=суши), как пустившиеся в море...» (III, 13—14). Терпящий преследования автор чувствует себя, «как человек, покинутый...» (VIII, 20); его прогнали из его страны, как птицу от гнезда (IV, 8—9).

Насыщенность «Благодарственных Гимнов» библейскими текстами, большая, чем в остальных свитках, все же не дает основания считать «Гимны» видом мидраша.⁷⁷ Если внимательно взглядеться в стилистические приемы автора, видно, что цель автора — не объяснение Священного писания, а выражение с его помощью собственных мыслей и чувств,⁷⁸ местами они значительно отклоняются от религиозной лирики Псалмов и Пророков.⁷⁹ В этой связи трудно согласиться с тем, что автор обладал недостаточным знанием еврейского языка, которое заставляло его иногда рабски следовать библейским выражениям, соединяя их как мозаику.⁸⁰ Автор творил в эпоху эпигонов, пользуясь древними источниками как строительным материалом. По наблюдениям Хольм-Нильсена, заим-

ствования из Библии в гимнах распределены неравномерно: ряд гимнов употребляет одни и те же заимствования.⁸¹ Это говорит о выборочной манере автора, об использовании материала согласно планам собственного творчества.⁸² В своей стихотворной речи автор пользуется образами, которые за много веков до него уже относились к арсеналу религиозной поэзии, восходя к мифологическим представлениям, бывшим реальностью для глубокой древности.⁸³ В библейской поэзии многие сравнения и метафоры уже приобрели значение религиозных символов или результатов «игры воображения»,⁸⁴ то же самое мы замечаем в «Гимнах». Неясность картин, изредка создаваемых автором, с нашей точки зрения, объясняется тем, что в его время и в его кругу они не нуждались в расшифровке, которой неизбежно требует современное осмысление. Символика образов Hodayot находит полные или частичные параллели как в образах библейской поэзии, так и в произведениях апокалиптического характера.

В собрании гимнов лишь четыре произведения выделяются среди медитаций системой развернутых уподоблений, рисующих символическую картину или ряд картин на протяжении всего стихотворения или отдельной его части: 5 (III, 3—18), 6 (III, 19—36), 9 (V, 5—19), 14 (VIII, 4—IX, 36 (?)). Последний из перечисленных гимнов, если его окончание определено правильно, отличается поэтической символикой лишь на протяжении колонки VIII. Из этих гимнов только гимн № 9 не нуждается в специальных объяснениях, так как картина логова львов, олицетворяющих нападающего врага, достаточно ясна сама по себе.⁸⁵

В простом содержании гимна есть несколько интересных положений. Он сочинялся на чужбине или под влиянием воспоминания о жизни на чужбине, как говорит выражение *guri* формулы благодарности: «Благодарю Тебя, ибо не оставил меня, когда я поселился (*be-guri*) среди чужого народа...». К сожалению, лакуна прерывает эту фразу. Глагол *gūr* говорит о проживании среди чужеземцев в качестве мэтэка. Ниже это обстоятельство упоминается иначе: «Ты назначил мне обиталище вместе с великими рыболовами».⁸⁶ Автор находится среди львов, но они не причинили ему вреда, поскольку он состоит под защитой Бога: «их много, но не разинули на меня своей пасти, ибо Ты, Боже мой, заслонил меня против сынов человеческих» (*neged beney 'adam*). Последнее выражение раскрывает значение шифра «львы».⁸⁷ Автор как бы отождествляет себя с другими, находящимися в том же положении, говоря о своем спасении ниже в третьем лице: «...Ты спас душу бедняка в логове львов, которые точили, как меч, свой язык, но Ты, Боже мой, затворил их пасть, чтоб не растерзали душу бедняка и неимущего...» (строки 13—14). Упоминание о языке наводит на мысль, что опасность, быть может, была навлечена клеветой, лживым обвинением, если это не синекдоха, замена для «челюстей», «зубов», принадлежащих пасти зверя. Львы точили зубы, как меч, и, как меч, убрали их в ножны при непопустительстве Бога (строки 12—15).⁸⁸ Опасность возникла благодаря преданности Торе, которую автор и его сторонники должны исполнять скрытно, если правильно понято окончание строки 11.⁸⁹

В известном смысле «львы» и «рыболовы» являются союзниками автора: они предназначены для кары преступных и лукавых (*lebiyim tu'adim li-beney 'ašmah* — строки 7—8). Слова автора о львах, «зубы которых, как меч, и челюсти, как острое копье», о том, что все их замыслы, «как жгучий яд драконов» (строка 10), напоминают о «Дамаском Документе», где «яд драконов» означает эллинистические обычаи и образ жизни (CD VIII, 9—11). Это только подтверждает отождествление «львов» с иноземцами. В этой враждебной среде автор занят проповеднической деятельностью, он поставлен ради суда, Бог в его сердце укоренил тайну истины и «Завет для помогающих (ищущих) его»

(строки 8—9). Получается изображение пребывания в иноземной среде, неприязненной по отношению к иудейскому населению, с точки зрения автора, отождествляемому с *beney 'ašmah, 'awlah*, но по каким-то соображениям изменившим свое отношение к защитнику Завета. Упомянутое выше дополнение *le-neged beney'adam* — «против людей» может означать поддержку против людей вообще, в опасности, грозящей и от своих соплеменников, и от чужих по крови и религии.

Гимн по содержанию смыкается с последующим, где схожими приемами показана борьба с противником в своих собственных рядах, с соглядатаями и доносчиками, предающими автора врагам из внешнего мира (V, 22—28). Недоброжелатели сравниваются с ядовитыми пресмыкающимися (V, 27), но этот образ не развивается так подробно, как в предшествующем стихотворении. Слова *hemet tanninim* использованы не для побочного сравнения, как в гимне № 9, а как основное средство характеристики, поставленное в кульминационном пункте всей композиции, если гимн кончается внизу колонки V. Борьба и здесь ведется вокруг учения, исповедуемого и распространяемого автором (строки 23—26).

Символика гимна № 9 понятна благодаря естественной связи образов с желанием поэта выразить наглядно ощущение пережитой опасности. Гораздо сложнее расшифровать связь поэтического образа с действительностью там, где поэт с его помощью пытается изобразить будущие судьбы мира. Это единственные произведения кумранской литературы, где, может быть, прослеживаются эсхатологические чаяния в их общих чертах. Все три гимна (III, 3—18; III, 19—36; VIII, 4—37) обрабатывают общую тему в разных аспектах, что зависит, как мы понимаем, от задачи, которую автор гимна ставил перед собой в каждом отдельном случае.

Наибольшее число толкований вызывал и вызывает гимн № 5 (III, 3—18), 13 строк которого содержат три самостоятельных образа, раскрывающих одну и ту же идею.⁹⁰ При любом виде эсхатологического истолкования текста видно, что образы здесь не являются самоцелью, объектом описания, они подчинены стремлению показать мир гибели и спасения, в котором находится автор.⁹¹ Его мир — микрокосм, отражающий макрокосм. Силы добра и зла, которые борются в его душе, так же проявляют себя во внешнем мире, пока не охватят собой всего мироздания.⁹² Именно попытка автора изобразить художественными средствами процесс, происходящий в собственной судьбе, судьбе своего общества и всего мира в целом, делает его произведение малопонятным современному читателю. Здесь нет признаков связи, указаний на переход от темы личного к теме всеобщего, от индивидуального опыта к закономерностям судьбы вселенной. Отсутствие соединительных звеньев зависит, по нашему мнению, не от особенностей литературного дарования автора, оно вытекает из его мировоззрения, которое к тому же он мыслил открыть своей аудитории с помощью слов Писания.⁹³ Он является первичным субъектом сравнения и предлагает ряд картин, развивающих его мысль и дополняющих одна другую.⁹⁴ Поэт начинает с благодарности за откровение: «...просветил Ты мое лицо...» (строка 3 — ср. IV, 5, 27; IX, 26—27), обычная для гимнов концепция: Бог — источник света, знания, разума, спасения⁹⁵ и более конкретно — Закона, Учения (Тора, Завет — ср. IX, 26—27). Фрагменты строк 4 и 5 позволяют проследить ход мысли автора: свет — учение — приближает к высшему миру: «...Тебе в вечной славе со всеми...»; именно Закон осуществляет связь между Богом и человеком: «...уст твоих и Ты спасешь его...».⁹⁶ Но именно исполнение Закона сопряжено для автора с опасностью гибели. Отсюда начинается новая часть.⁹⁷ Множественное число глагола-сказуемого относится к противникам автора, которые в гимнах выступают как коллектив — «они»

(строка 6). Опасность угрожает «душе», т. е. жизни автора. Все три образа стоят в центре трех самостоятельных частей композиции, хотя каждый из них является элементом сравнения: «...душу, как корабль⁹⁸ в пучинах моря...», «...как город, укрепленный пред лиц[ом...]⁹⁹, «я буду в стеснении, как женщина в родах, разрешающаяся своим первенцем». Сохранность текста, простота лексических оборотов и синтаксической связи помогают понять ход мысли автора, который изображает собственное положение в гармонии с положением общества, расколотого на два враждебных лагеря. Развитие системы сравнений следует далее в обратном порядке: женщина-родильница (строки 8—12), укрепленный город (строки 12—13), бушующая водная стихия (строки 13—17). Изображение осажденного города не развилось в полную строфу, оно является средним членом сравнения. Слова «задрожат¹⁰⁰ устои стены» (строки 12—13) не связаны с описанием страданий рождающей «аспида» (строка 12), но в то же время стена, готовая рухнуть, сравнивается с кораблем в бушующем море, сравнение с которым перерастает в картину мирового катаклизма, где водная стихия воплощает враждебные силы Велиала, побеждаемые в конечном итоге (строки 17—18).¹⁰¹

Внешне плохо связанный с окружающим текстом, образ стены (=«город») дает, вероятно, ключ к объяснению символики гимна. То, что на первый взгляд кажется случайной игрой воображения, на самом деле отражает древние, окостеневшие за долгий период существования представления, в силу которых одна ассоциация влечет за собой другую. Тройной образ¹⁰² — корабль в пучине (реминисценция водной бездны), башня, стена (реминисценция укрепленного города), родильница в муках — появляется в неразвернутом виде в гимне № 10 (V, 20—39, см. выше). Там автор испытывает боли (ḥabalim), подобные мукам родильницы (ke-šireu yoledah — строки 30—31), и это сближает текст с введением к настоящему гимну. Последующее kī' вводит описание поведения нечестивых, «(из)меняющих деяния Бога» (mešannim ma'ašey 'el), и с этим связан переход к настроению уверенности (в возмездии злу), упоминаются неразрываемые узы, несокрушимые оковы, стена крепкая, засовы и дверь (города-крепости? — строки 36—37). Ниже текст разрушен, но несколько уцелевших слов упоминают водную бездну (tehom neḥešab le-'eun — строка 38). В следующей колонке снова встречается водная стихия,¹⁰³ воплощение не только враждебного автору начала вообще, но и враждебной ему мысли (учения, maḥašebet riš'ah). Обладатели нечестивой мысли заставляют поэта чувствовать себя, «как моряк¹⁰⁴ на корабле в разгневанном море. Волны и все их валы на меня режут...». В строке 24 упоминается водная бездна — tehom, открывает (?) «врата смерти...», «но я буду, как входящий в город-крепость, укрепленный высокой стеной ко спасению» (строки 24—25).

Изображение крепости развивается в строках 27—28: «двери щитные — нельзя войти, засовы крепкие — нельзя разбить, не вступит шайка (gedud) со своим оружием...». Образ родильницы здесь отсутствует, его могла поглотить лакуна, но могли быть использованы лишь два члена триады уподоблений.¹⁰⁵

Как известно, в библейской космогонии водный хаос является первичным элементом мироздания.¹⁰⁶ Как грозная стихия, вода воплощает силу уничтожения, враждебную силу, характеризующую триадой: нижние воды (tēhōm) — преисподняя (šē'ol, šahat) — смерть.¹⁰⁷ Вся триада полностью воспроизводится в гимне № 5 (III, 3—18) под прямым влиянием библейской литературы:¹⁰⁸ tehom (строки 15, 17—18), šē'ol (строка 9), šahat (строки 9, 12, 16 и 18), mawet (строка 8). Олицетворяя гибель «вообще», водная стихия как литературный образ обозначает в Библии несколько раз вражеское нашествие.¹⁰⁹ «Еще в слепопленный период

угнетение народа языческими царствами поэтически мыслится как возобновление власти дракона, олицетворяющего водный хаос» (Jes LI, 9—10).¹¹⁰ Исходная точка скрывается в древнем мифологическом представлении: дракон — враг Йахве.¹¹¹ В готовом виде, прочно уложившемся не только в сознании, но просто в памяти,¹¹² этот образ воспринял автор «Благодарственных Гимнов» так же, как воспринимали его современники и позднейшие авторы — анонимы, создатели апокрифов апокалиптического характера.¹¹³

Следуя мысли автора гимна 1Q Н III, 3—18, трудно согласиться с тем, что центральный образ родильницы, удвоенный параллелью матери, рождающей 'erh'eh — воплощение зла, бедствия, служит лишь задаче описать собственные неприятности и что только для этого автор описывает процесс тяжелых родов.¹¹⁴ В других случаях, где автор изображает свои ощущения, он не употребляет приемов, нарушающих общий литературный стиль. Труднее всего объяснить имя или наименование младенца pele' uo'eṣ — «дивно советующий», т. е. «Дивный Советник», из тех соображений, что всякая мать этим эпитетом может выразить свое восхищение перворожденным сыном.¹¹⁵ Сомнительно также, что гимн посвящен конкретному событию рождения сына в семье потомков Давида, втайне претендующей на престол.¹¹⁶ М. Тревис, как нам кажется, очень близко подошел к определению общего смысла стихотворения, почувствовав сквозь поэтическую оболочку его политическую направленность, но в своем исследовании увлекся предположением о событии, действительность которого невозможно доказать.

Расшифровке загадочного гимна может помочь цитата Jes XXXVII, 3 со словами царя Езекии, рисующими тяжелое политическое и военное положение Иудеи (метафора взята из области акушерства). Страна занята ассирийскими войсками, Иерусалим осажден, его жители деморализованы посулами уполномоченных Сеннахериба (Jes XXXVI, 1—22). Единственная надежда Езекии — чудесное спасение с помощью Йахве (Jes XXXVII, 4, 16—20). Историческое положение вещей, обрисованное в Кн. Исаяи (Jes XXXVI—XXXVII=II Reg XVIII, 13—XIX, 37), вполне реально, не могло не быть понятно автору гимнов, переживавшему (или пережившему) сходную ситуацию в правление селевкидской монархии, при неоднократном занятии Иерусалима войсками «киттиев», при соглашательстве правящей группы.¹¹⁷

Текст гимна III, 3—18 построен на игре словами, которые пишутся без гласных знаков одинаково, но произносятся различно и имеют отличие в значении. В большинстве случаев они приняты во множественном числе: ¹¹⁸ 1) mašber — «устье матки», анатомический термин; 2) mišbar — букв. «перелом», место перелома — бурун, морской вал; ¹¹⁹ 3) mešabber — причастие pi'el — «ломающий», «сокрушающий», «разбивающий» — сокрушитель, шифрующая подстановка вместо «киттий»; киттии — название народа, происходящее, как известно, от географического названия, но формально как бы производное $\sqrt{ktt}$ — «ломать» (на куски), «разбивать» (вдребезги), «толочь». ¹²⁰

Другая пара ложных омонимов, затрудняющая перевод, — производные корня yālad (wld) — «рождаться», «родиться»: 1) molad — место, время рождения; 2) toled — гороскоп, судьба рожденного, согласно гороскопу.¹²¹ Наконец, последняя условная пара слов с вариантами произношения и значения: 1) haḡiyyah — отглагольное ¹²² прилагательное, по значению синоним обычного pt. fem. hōgāh (беременная) или прилагательного hāgāh; 2) haḡayah — название действия, абстрактное существительное (беременность).¹²³

Если учесть все варианты форм и значений, то перевод строк 7—12 приобретает следующий вид: «(7)... и я буду в тягости, как женщина

в родах, перворождающая, ибо схватк[и] ¹²⁴ усилились (8) и боль пронзительна в ее недрах, заставляя содрогаться в горниле чреватости. ¹²⁵ „Ибо дошли сыны до проходов“ смерти (9), и чреватая мужем стиснута в своих болях (в своих силах). ¹²⁶ Но нет! ¹²⁷ В бурунах (в проходах) смерти спасет человека, ¹²⁸ и в силах преисподней ¹²⁹ выбьется ¹³⁰ (10) из горнила чреватости Дивный Советник со своей мощью, и избавит мужа (или и избавится (niph.) муж) от Сокрушителей (от бурунов). Чреватость им ощутили ¹³¹ все (11) Сокрушители, и острые боли у их родителей, и трепет (охватит) беременных ими. ¹³² И от знаков его рождения ¹³³ усилились все схватки (12) в горниле чреватости, и у чреватой аспидом ¹³⁴ пронзительна боль. И буруны погибли (грозят) всем деяниям, ужасающим (ma'ašey phallašut)...».

В поэтической оболочке гимна заключено предсказание о нарождении избавителя, чье появление положит конец господству зла. Воплощение зла 'erh'eh вместе со своими пособниками mešabberim ¹³⁵ после борьбы, олицетворяемой бурей, бездной моря (строки 13—17), ¹³⁶ отправится в преисподнюю, врата которой захлопнутся за ним навсегда. Не будучи выражением конкретных событий, связанных с определенными историческими лицами, стихотворение в то же время не является чисто эсхатологическим видением одной лишь кончины мира. Оно выражает также чаяния появления вождя из рода Давида, чье прямое назначение — избавить Израиль от притеснений чужеземцев, название которых здесь дано во вдвойне зашифрованном виде. ¹³⁷ Эти ожидания согласуются с общими политическими интересами и надеждами кумранской организации. Избавление от врага, естественно, воспринималось кумранцами как начало освобождения мира от зла. ¹³⁸

Поэтическими особенностями и идейным содержанием гимн III, 3—18 связан с гимном № 14 — VIII, 4—IX, 36 (?). В первой половине композиции снова виден двойной образ добра и зла в виде двух насаждений. Противоположность доброго и злого начала и здесь разрешается эсхатологической гибелью мира в борьбе стихий.

Из-за разрушения верхних и нижних частей свитка на всем его протяжении особые трудности вызывает определение объема произведения. ¹³⁹

Для анализа системы образов гимна предоставляют материал его начальная и средняя части. Далее в качестве предмета сравнения выступает лишь широко применяемый в гимнах образ скалы-опоры — олицетворение Бога. ¹⁴⁰

Общность и расхождение системы образов у гимнов № 14 и 5 восходят к глубоко укоренившемуся в отдаленной древности представлению о том, что водная стихия совмещает противоположные начала — «добро» и «зло». ¹⁴¹ Как источники влаги, необходимой для жизни, фигурируют термины ma'yan, ¹⁴² maqog (источник, ключ, родник), ¹⁴³ naḥal (поток, ручей), ¹⁴⁴ naḥar (полноводная река). ¹⁴⁵ Эти термины служат здесь для обозначения духовных даров, получаемых от Бога, или вредоносных сил (огня, лавы, серы), насылаемых Велиалом. Символом благодати поэтическая мысль считает влагу, источник жизни. ¹⁴⁶ В речи пророков Бог сам воспринимается как источник, орошающий сухую землю, разрыв с ним означает засуху, стихийное бедствие. ¹⁴⁷

От образа животворной влаги неотделимо представление о зелени, растительности, без которой невозможно человеческое существование. ¹⁴⁸ Не только в библейской поэзии эпического характера, но и в гимнах Кумрана имущество, приобретение связано с образом растительности (1Q H X, 25—26). ¹⁴⁹

Все эти элементы поэтического мышления использованы в гимне № 14 (VIII). В произведении, зашифрованном нарочитой неясностью выражений, противостоят друг другу «деревья жизни в тайном источнике

(или в источнике тайны), укрытые среди всех привóдных деревьев»,¹⁵⁰ и деревья негодные, обреченные на бесплодие и на поправление, чьи корни удалены от живительного источника (строки 9—13).¹⁵¹ Общая мысль аллегории понятна: деление людей на два лагеря — праведники и грешники — выступает здесь в слабо замаскированном виде. Затрудняет исследователей градация внутри благословенной растительности: деревья (у) воды прикрывают деревья жизни,¹⁵² деревья жизни укореняются и дают рост побегу (nešer) от ствола (geza') «на вечное насаждение» (le-maṭṭa'at 'olam — строки 6—7), которое должно укорениться (le-ḥašriš) прежде, чем они сами зацветут и протянут корни к протоку (каналу) жизни (le-yobel ḥayuim), и тот в свою очередь раскроется для (принятия) живой воды (we-yippataḥ le-mayuim ḥayuim — строка 7).

Современные комментаторы обычно понимают текст так: «деревья (у) воды» — еврейский народ, Израиль; «деревья жизни»¹⁵³ — праведные в среде народа или община; «побег» (nešer) — Праведный Наставник, или Мессия,¹⁵⁴ или сама община в стадии зарождения.¹⁵⁵

В попытке приблизиться к пониманию текста следует исходить из того, что перед нами литературное произведение. Поэтому каждый образ в стихотворении является деталью композиции, имея назначением полное и нагляднее выразить мысль автора. Последняя может остаться непонятой современным читателем, но автору и его аудитории она должна была быть близкой. Автор пользуется лексикой, фразеологией, образами библейской и современной ему псевдоэпиграфической литературы выборочно, осмысленно пропуская сквозь призму собственного восприятия источники своего творчества.¹⁵⁶ То же наблюдается в композиции гимна III, 3—18. Автор сознательно подбирает слова двойного, даже тройного значения, чтобы скрыть мысль от непосвященного читателя, но каждой детали аллегории назначено свое место. Если автор есть источник, бьющий водой учения, то он не должен быть в то же время тем самым деревом, которое им орошается, тем более не может быть отводком, побегом, который покажется после того, как деревья жизни укоренятся и дадут цветение.¹⁵⁷ Во второй части гимна (строки 15—26) автор рисует живую картину нарастания количества влаги: «И Ты, Боже мой, вложил в уста мои как бы ливень дождевой для всех... ключ вод живых, (он) не исчезнет...¹⁵⁸ (воды) станут бурным потоком... морями...» и т. д. Частица «как бы» (ke-) оказывает действие снятия, раскрытия метафоры, в то же время цепь образов, взятых из области орошения, продолжается и нарастает, усиливая значение миссии автора: положить начало проповеди, воздействующей все сильнее и сильнее на окружающих.

В первой части гимна автор системой нераскрытых образов изложил свое представление о цели деятельности и ее конечных результатах. К этому сводится представленная им аллегория. Как в гимне № 5 (III, 3—18), он отправляется от чувства связи с Богом. Maqor и tabbu^a являются словесными звеньями, которые скрепляют две первые, общие по содержанию части, поскольку составляют аллегорическое изображение миссии автора. В аллегории имеют свое значение также названия деревьев, которые фигурируют далее в поэме как «деревья жизни». Заимствуя их у Jes XLI, 19, автор целиком отбирает второй комплекс перечисленных там древесных пород, которые затем повторяет Jes LX, 13. Названия обозначают вечнозеленые породы ливанских лесов:¹⁵⁹ кипарис, сосна¹⁶⁰ и пихта. Породы враждебных насаждений не названы.¹⁶¹ 12 плодоносящих деревьев символизируют 12 колен Израиля, они должны утешить мать, скорбящую об утрате сыновей; то же означают 12 чудесных источников, текущих молоком и медом в апокрифической Кн. Ездры.¹⁶² Если «деревья жизни» символически означают народ Израиля, возрожденный благодаря «избранныкам», составившим общину

Нового Завета, то породами деревьев представлены всего 3 колена.¹⁶³ Деревья — праведники, укрепленные водой — учением, должны зацвести и принести *peṣer* (побег, отводок), назначение которого быть «вечным насаждением». Он в свою очередь должен пустить корни, прежде чем все остальные деревья зацветут и протянут свои корни к каналу (строка 6). Из текста неясно, к чему относится глагольная форма *urpṭh*, является ли она сказуемым к подлежащему *peṣer*, отделенному от нее довольно длинным периодом. В этом случае смысл таков: *peṣer*, укоренившись, достигнет живой воды и ствол свой (*we-giz'o*) обратит к воздействию вечного источника или кладезя (*meqor 'olam* — строка 8). При другом понимании *urpṭh* может быть сказуемым придаточного предложения, определяющего дополнение *yobel* (канал, арык, оросительная канава). Деревья протягивают корни к каналу, который открывается (=соединяется шлюзами) к источнику жизни, каким является не учение, религия вообще, орошающее и «деревья (у) воды», а единственно живоносное учение, преподаваемое автором гимна. Затрудняет в переводе некоторая неувязка, несогласованность в конце 7-й — начале 8-й строки, может быть, являющаяся следствием диттографии или гаплогграфии, допущенной переписчиком, возможно, на почве повторения деталей описания деревьев, избранных и простых. Уверенности в этом нет, так как текст сохраняет удовлетворительный смысл, если видеть в нем оборот с висячим падежом (*casus pendens*), — «а ствол его — и он стал для вечного источника», т. е. предназначен пользоваться вечным источником. Сохранившаяся версия указывает на взаимосвязь между «деревьями жизни» и «священной отраслью»: деревья, орошенные источником жизни, произведут отросток, в сени которого будут пастись «[звери поле]вые»,¹⁶⁴ но ствол которого пока попирается прохожими¹⁶⁵ и в сучьях его убежище для птиц. Над поверженным деревом возвысились¹⁶⁶ все орошенные (простые) деревья, те, что не протянут своих корней к благотворному каналу. Ствол повержен, попираем и затенен деревьями, негодными Богу, но священный отросток цветет ради насаждения истины, скрытый (*swtr*), непочитаемый и неизвестный (*belo' neḥ'sab u-belo' noda'*). Сам Бог оградил его плод, приставив к нему «сильных витязей и сверкающее лезвие». Тайнственный отросток охраняется как райский сад.¹⁶⁷

Определить, что подразумевалось под этим таинственным побегом, легче, если учесть уже высказанные в литературе мнения. Он не является Праведным Наставником или самым автором гимнов, излагающим мысли последнего от своего лица,¹⁶⁸ поскольку «Я» гимна выбрало себе назначение источника, родника живой воды. Если *peṣer* — олицетворение общины в целом, конгрегации, созданной благочестивой частью общества (*'aṣeu ḥauyim*), то непонятно упоминание, развитое при этом в самостоятельную картину, о ее попоранном стволе. Непонятно, почему она и ее деятельность мыслятся скрытой, запечатанной в тайне, почему она неизвестна и не принимается в расчет (строка 10), когда в большей части гимнов речь идет о гонениях, преследованиях, борьбе внешней и внутренней, но нигде не выражено желание скрыть само существование организации.¹⁶⁹ Стождествление «отрасли» с эсхатологическим Мессией хорошо согласуется с атрибутами таинственности,¹⁷⁰ но плохо вяжется с другими членами аллегории, в частности с зависимостью от влаги, представляющей проповедь земного лица, каким несомненно мыслит себя автор. Если Мессия, согласно божественному плану, обитает до времени в небесных чертогах,¹⁷¹ то деревья у воды не могут быть представлены возвышающимися над ним.¹⁷² При толкованиях этого рода нарушается соотношение образов продуманной притчи.

Все стройно укладывается в рамки аллегории, само возникновение которой становится понятным, если обратить внимание на источники.

использованные автором. Помимо Исайи, влияние которого широко отмечалось в специальной литературе, исследователи указывают на IV главу Кн. Даниила.¹⁷³ Прекрасное дерево дает сень зверям полевым, в его листе гнездятся птицы, оно их питает. В основе уподобления Кн. Даниила лежит древнее народное представление о благом царе — кормильце и защитнике.¹⁷⁴ Значение сна-видения раскрывается толкователем (Dan IV, 19):¹⁷⁵ «Это ты, царь, что велик и могуч! И величие твое возросло и коснулось неба, и власть твоя до конца земли!». Даже пень, оставшийся на земле «на поправление», использован автором нашего гимна. В притче Даниила корень, пень являются залогом будущего возрождения, которое наступит, когда царь искупит свои грехи (Dan IV, 23—24).¹⁷⁶ Ту же роль играет geza' (ствол, пень) в аллегории гимна. Но здесь «ствол» связан не с чужеродной династией древних врагов Израиля, а с исконной властью рода Давида, на который прямо ссылается второй источник автора — пророчество Исайи XI, 1. Оно само по себе указывало на смысл читателям или слушателям гимна, хорошо знавшим пророчества IX, XI—XII глав Кн. Исайи. В дальнейшем это пророчество относится к христианским представлениям о рождении искупителя. В более раннюю эпоху кумранских текстов оно еще сохраняло значение предсказания о светлом будущем, осуществляемом при власти идеального царя, потомка Давида.¹⁷⁷ Духовный облик такого царя описан полностью в том же пророчестве (Jes IX, 2—6). Гимн использует те же идеи, гармонирующие с чаяниями общины. До времени «отпрыск» скрыт от мира.¹⁷⁸ Сам Бог оберегает его плод (строка 11), т. е. будущего законного царя, «истинное насаждение» (maṭṭa'at'emet — строка 10), «вечное насаждение» (maṭṭa'at 'olam — строка 6). Эти определения судьбы наследия Дома Давида соответствуют обетованиям II Sam VII, 12—16 и даже I Reg XI, 39.¹⁷⁹ Последнее место, кроме того, предсказывает и объясняет унижение потомков «корня Иессеева», ср. выше пень, обреченный на поправление. Положение «отростка» по отношению к источнику Учения (Торы) и к «деревьям жизни» также согласуется с общими представлениями кумранцев о благочестивом царе, которые восходят к требованиям Второзакония. Законный царь, до времени величаемый «князем», «вождем»,¹⁸⁰ сможет занять место, принадлежащее ему по праву исконного утверждения Богом,¹⁸¹ только в будущем обществе,¹⁸² создание которого — цель кумранской общины.

Аллегории гимнов вызваны скрытой политической программой, противоречащей действительному социальному режиму. Анализ всех шифрованных гимнов показывает, что в их основе лежат требования, несовместимые с историческими условиями, внутри которых члены общины были вынуждены существовать. Открытая пропаганда взглядов, враждебных господствующему положению вещей, ставила под удар организацию и грозила уничтожением ее пристанища на берегу Мертвого моря, которым кумранцы несомненно дорожили. Системой образов и общим настроением гимны № 5 и 14 близки по содержанию колонке VI, которая явно говорит о проповеднической деятельности даже «среди народов» (строки 11—12). Отрасль (neṣer) для вечного насаждения упоминается и там (строки 15—19), но более общо, сохраняя облик эсхатологического откровения. Уничтожение зла принимает форму мирового катаклизма. В нем действуют стихийные силы воды и огня и вожди небесных воинств (строки 14—19 — центральная часть композиции). К сожалению, текст слишком сильно поврежден в середине строк, так что нельзя судить о подробностях его содержания.¹⁸³

Справедливо мнение Бардтке, Барроуса, Хольм-Нильсена, Молина и других ученых, что большинство стихов и строф, описывающих переживания песнопевца, можно применить к рядовому члену общины.¹⁸⁴ Сюда

относятся ощущения вроде страха преследований, печали, сознания беззащитности (III, 25; V, 30—34; VI, 22—25; VII, 1—5; VIII, 27—29, 32—35; IX, 1—8; XI, 19—22), страх перед грядущим высшим судом (I, 23, 25—26; IV, 33—35; VII, 28—29; X, 33—36; XVII, 11), сознание своего недостойнства, моральной слабости (I, 21—22; III, 23—25; IV, 29—30; VII, 32; X, 3—7, 12; XII, 24—28; XV, 21; XVII, 19; XVIII, 11—13; фр. I, 7—8; фр. II, 7—10; фр. III, 5—11), в то же время надежда на милость и милосердие и на поддержку Бога (II, 28—29, 33—36; III, 19—23; IV, 35—38; V, 6—15, 17—18; VI, 6—9, 25—28; VII, 21—25; IX, 13—15, 27—36; X, 30—32; XI, 23—26; XIII, 16—18; XIV, 23—25; XVIII, 8—10), сознание своего избранничества и возможности приобщиться к высшим силам, отсюда превосходство над грешниками и нечестивцами (II, 7—15, 17—18; IV, 22, 27—29; V, 15—16; VI, 10—14; VII, 6—12; VIII, 16; XI, 3—14; XII, 12—14; XIV, 15—19; XV, 16—17; XVI, 8—12; XVII, 21—28; XVIII, 27—29). Все эти признаки религиозного самосознания могли быть присущи не только каждому члену кумранской общины или ессеисту в целом, но и любой конгрегации монотеистического характера.¹⁸⁵ Основная цель гимнов заключается в стремлении закрепить усвоенное религиозное мировоззрение в сознании члена общины. Использовался ли сборник в богослужении или как назидательное чтение, индивидуально или коллективно,¹⁸⁶ в любом случае он должен был оказывать на аудиторию воспитательное воздействие в духе идеологии общины.¹⁸⁷

Для определения особенностей создания гимнов важнее те мелкие штрихи, которые способствуют приданию им индивидуального характера.¹⁸⁸ На житейские обстоятельства как будто указывают слова IX, 35: «Отец мой не знал меня, и мать на Тебя покинула, ибо Ты — отец всему...». Отсюда делают вывод о раннем сиротстве автора: отец умер еще до рождения его, мать, когда автор был ребенком.¹⁸⁹ При утверждении, что Бог — отец всего живущего, родители, умирая в любом возрасте, оставляют потомство на его попечение. Несколько выше автор говорит о том, что Бог знал его раньше, чем отец, и заботился больше, чем мать (IX, 29—31).¹⁹⁰ Если судьба отдельного человека предусмотрена планом мироздания,¹⁹¹ то связь отца с ребенком и взрослым детищем менее значительна, по мнению автора. Однако простое и безотносительно категорическое высказывание IX, 35 вряд ли следует толковать в богословском смысле, в какой-то мере отец, кормилец и воспитатель, знает сына. Об ответственности отца за поведение детей говорит ряд древнееврейских дидактических текстов (Pr IV, 1—22; VI, 20—22; XXIII, 13—16; Сирах, III, 1—11; VII, 25—27; XVI, 1—5; XXX, 1—13; Прем. Сол. XI, 11). Во всяком случае автор не был сиротой-подкидышем, так как одно из мест в гимнах говорит о его милостях и помощи своим соратникам. Это могло осуществиться реально лишь тогда, когда он был обеспеченным или богатым человеком. Поскольку он несколько раз отмежевывается от интересов обладания и стяжательства (XIV, 20, ср. X, 22—23; XV, 23),¹⁹² то материальные ресурсы, которыми он располагал, вероятно, должны были быть наследственными. Интересно отметить, что ни в одном из сохранившихся гимнов не упоминаются братья и сестры или жена и дети, хотя бы в плане отказа от связи с ними. Это придает поэзии гимнов особый отпечаток, вряд ли можно объяснить его одной идеей целибата, которую притом также нужно распространять и укреплять в данном обществе.¹⁹³ Поэтому и фразу об отце и матери мы считаем относящейся к житейским обстоятельствам автора, а не чисто фигуральным выражением, заимствованным из Библии (ср. Jer I, 5). Другой реальной чертой кажется жалоба на изгнание: поэта прогнали из родной земли, как птицу от гнезда, друзья и знакомцы разлучены с ним (IV, 9).¹⁹⁴

Нет оснований считать, как делает Хольм-Нильсен,¹⁹⁵ что изгнание является атрибутом lamentаций вообще. В любое время у человека, желающего пожаловаться на трудную судьбу, под рукою достаточно подлинных бедствий и неприятностей, и вряд ли нужно дополнять их литературными заимствованиями. Использование библейского образа отражает желание описать свое положение чужими словами.¹⁹⁶ Сопоставление с Псалмами Соломона XVII, 18¹⁹⁷ также не говорит за или против факта изгнания. Сравнение беглеца или беглецов с испуганной птицей принадлежит, вероятно, к старейшим и популярнейшим образам мировой литературы, помимо круга библейских влияний.¹⁹⁸ Об опасности для автора говорят не только гимны № 9—10 (колонка V), но и фраза IX, 22, из которой видно, что враги — активная сторона, воители (*'anšey milḥamah*). К реальным несчастьям в жизни автора Карминьяк причисляет также заключение в тюрьму (V, 32—38; VIII, 32—35).¹⁹⁹ По его мнению, на основе источника можно думать, что в тюрьму поэта заточили бывшие последователи, ставшие на сторону противника.²⁰⁰ Упоминание оков и цепей встречается только в тексте V, 36—37, VIII, 34—35, но повреждения мешают определить точно, названы они как реальный признак лишения свободы или как предмет сравнения.²⁰¹ Конфликт с окружающими — типичная черта библейских Псалмов.²⁰² В дальнейшем она переходит из поколения в поколение в молитвах и стихах как типический признак борьбы праведника с окружающим грехом.²⁰³ В этот конфликт могут быть вовлечены друзья и сородичи; если они не единомышленники, то могут опасаться за себя в возникающей таким образом ситуации.²⁰⁴

Автор гимнов — не пассивно страдающее лицо, реплика Эбед Йахве Второисайи — предшественник Иисуса Христа, каким хотят его видеть Броунли, Дюпон-Соммер и др. Он активный и успешный полемист: его речи делают немymi противников. Он знает мысли людей и их возражения, благодаря этому ему ясна тяжесть труда, возложенного им на себя (XI, 19—20): *lo' nistar 'amal me-'eynay be-da'atī yišrey geber u-tešubat 'epoš...* Он является тем инструментом, тем орудием, с помощью которого происходит различие между праведником и нечестивым (VII, 12): *[le]-habdīl bī beyn ṣaddiq le-raša'.*²⁰⁵ Автор сам устремляется к Богу и тогда чувствует его явление, подобное ощущению света (IV, 6).²⁰⁶ Он готов активно постоять за свои убеждения, сам переходит к нападению, не дожидаясь преследований противника: «восстану и воспряну против отвергающих меня, и рука моя на презирающих меня...». Он — опора праведным, противник грешным и преследуем ими (IV, 22, ср. Ps XX, 9). Преследование автора нарушает (истинную) законность (II, 8—19). За всеми этими иногда туманными выражениями стоят реальные противники и реальные разногласия, предметом которых является Тора (III, 27—28).²⁰⁷ Наиболее ясно об этом говорит IV, 9—12: «чтобы заменить Твое Учение (*torat^okhah*), что Ты начертал мне в сердце, обольщением Твоему народу.²⁰⁸ И удерживают напиток истины от жаждущих, и в жажде их поят уксусом, дабы узреть их заблуждения...» (IV, 9—12); «ибо об откровении знания говорили: „неверно!“ и (о) пути Твоего сердца: „не тот!“» (IV, 17—18). Идейным разногласиям посвящен весь отрывок IV, 9—18.

Неудивительно, что формирующаяся идеология общины, под религиозной оболочкой скрывающая определенные социально-политические интересы, в самых истоках давала повод к разногласиям не только с прямыми оппонентами, но и со сторонниками в своих рядах.²⁰⁹ Главным источником для суждения о столкновении являются гимны № 10 (V, 19—39) и 11 (VI, 5 (?)—VII, 4). Показательно, что смежные гимны развивают одну тему.²¹⁰ О том, что конфликт произошел

с людьми своей партии, говорят выражения *nišmedey sodī we-'anšey* [*'aša*]ti (V, 24).²¹¹ Текст VI, 18—19, упоминая о преступниках, пылающих в огне, поясняет: «...а это — сопряженные моим свидетельством (*nišmedey te'udati*), (они) были соблазнены...».²¹²

Зло, причиняемое автору этим видом противников, согласуется с обычными представлениями, связанными с эпитетами «морских змей» (*tanninim*), «пресмыкающихся». Они — доносчики, клеветники — тайно следят за автором и передают о его словах и поступках кому-то более могущественному. Об этом говорят V, 24—27: «На меня занесли пята, клеветают обо мне коварной речью. Все связанные моим тайным кругом (*sodī*) и люди моего [со]вета противятся и ропщут вокруг. И тайну, скрытую мною, выведывают ради сынов порчи и ради... Из-за их вины Ты скрыл источник разума и тайну истины. Они же алчность своего сердца считают... Велиала. Распускают лживый язык, как яд драконов, плодящий терния, и, как пресмыкающиеся во прахе, ливнем льют (*uwgw uorū*)²¹³ для... [яд] аспидов...». «Сыны порчи» (*beney hwwh* (*haw-wah?*)) — союзники Велиала, в других местах — «сыны гибели» (*beney šaḥat* — ср. VI, 21). Это силы, несущие гибель другим в настоящем и сами подлежащие гибели в будущем. Они должны обладать реальными возможностями вредить обществу автора: если есть смысл доносить им о деятельности последнего. В деле замешаны какие-то материальные интересы, об этом говорит упоминание «алчности сердца» доносчиков.²¹⁴ Кроме того, они — завистники, затевающие ссоры внутри общины (V, 22—23).

Измену соратников автор воспринимает как мучительную болезнь, как рану или язву. Свои ощущения он передает настолько живо, что это дало повод Карминьяку поставить вопрос о возможной хронической болезни, сопровождаемой изъязвлениями.²¹⁵

Если все эти описания переживаний еще можно с натяжкой отнести к мироощущению праведника, состоящего в кумранском Новом Завете вообще, то в этом же стихотворении выявляется деталь, которую вряд ли можно вывести за сферу индивидуального опыта: люди, восстановленные против своего руководителя, «занесшие на него пята», затевающие ссоры и поднимающие ропот, материально ему обязаны, жили на его средства, «ели его хлеб» (V, 23).²¹⁶ Можно было бы думать, что это обычная жалоба на людскую неблагодарность, каких достаточно в Псалмах и Притчах Библии, если бы не стоящие рядом упоминания «единомышленников» и «вошедших в мой завет».

Трудно допустить, что содержание на своем иждивении союзников типично для рядового члена общества или принадлежит к обязанностям должностного лица из администрации.²¹⁷ Если администратор распределяет средства общества и заботится о всех его членах, как о своих детях (CD XIII, 7—10; ср. 1Q S VI, 19—20), то делает это не на собственные средства, а за счет общей кассы.²¹⁸ В этом случае нельзя заявлять о своей благотворительности. Мы имеем право рассматривать упрек автора гимнов как отражение действительного положения вещей, естественного для начального периода жизни общины, пока ее хозяйственный базис еще не сложился в прочный уклад на основе совместности труда и личных средств (CD XIII 10; XIV, 13—15; 1Q S I, 11—12; III, 2; VI, 2, 19). Если автор гимнов и Праведный Наставник — одно и то же лицо, то вполне естественно, что он был первым или в числе первых, кто добровольно отдал «свое знание, свою силу и свое имущество» (1Q S I, 11—12) созданной им организации, показав таким образом соответствие своих слов и дел, несмотря на недоброжелательство какой-то части вступивших в общину,²¹⁹ поставившей ее на известное время в критическое положение.²²⁰

Разногласия в оценке подлинного значения личности автора гимнов в истории общины²²¹ вытекают прежде всего из противоречивой характеристики, которую он себе дает. Он воплощает в себе все человечество, применяет к себе законы речи (I, 27—31), законы разума и нравственности (I, 31—II, 8), он изнемогает под бременем, которое приходится нести (VII, 2—5). Хотя ему присуще чувство необычности своего положения (IV, 28—29; XI, 16—17 и др.),²²² его размышления о свойствах человека вообще²²³ снимают это чувство: всякое отношение Бога к человеку чудесно.²²⁴ Бог — обвинитель нечестивого и защитник праведного (V, 12—13; VII, 22—25). Бог открыл автору тайны, но знание ведет человека к печали (XI, 9—10, 16—17, 19—22). Человек не может быть счастлив, пока на земле царит зло (XI, 19—20). Здесь ему не помогает и сознание сопричастности к избранникам (XI, 19—22), к тем, кто следует по пути, угодному Богу (IV, 24—25). Страх перед ними Бог внушил остальным иудеям,²²⁵ разгром постигнет все другие народы; все, кто не подчинялся приказу Бога, будут истреблены «по закону» (*ba-miṣpaṭ* — IV, 25—26). Текст IV, 22—27 идейно близок «Войне Сынов Света» и в то же время опирается на Второзаконие и Кн. Иисуса Навина, где война с окружающими народами возводится в обязанность избранников Йахве (Deut IV, 16—21; 37—38; VIII, 20; IX, 3; XIX, 1; XXIII, 4—7; Jos VI; X, 40—41; XI, 20—21; XXIII, 3—5). Как ни просто все высказывания этого рода относить на счет эсхатологии, мы все же полагаем, что обстановка освободительных войн времени Маккавеев и завоевательных походов их потомков рождала у поэта и его аудитории реальную веру в возможность изменения положения вещей. Причастность к избранникам Бога самого поэта и его окружения описаны в гимне XIV, 1—22 в чертах, близких 1Q S II—IV. Автор приближает и любит каждого сообразно его «наследию», т. е. согласно степени добра в натуре человека (XIV, 18—19). Он гнушается тех, кого Бог отталкивает от себя (XIV, 21; ср. XIV, 17—21 и 1Q S II, 13—IV, 26).

Как в анализе собственных свойств и свойств человека вообще, так и в характеристике своего коллектива автор гимнов переходит от градаций унижения к наиболее возвышающим. Они — «покинутые», «скрывающиеся» (*n'zbym, n'lmym* — III, 27—28), они преследуемы так же, как и автор. Бог сам помогает смиренным и восполняет недостающее им (II, 34; V, 14; VII, 10; фр. XV, 4); это общество чувствует близость высших сил, небесных воинств (III, 21—22; XI, 11—12; фр. II, 3, 10; фр. V, 3; фр. X, 7), хотя эта близость скорее говорит о духовной поддержке, чем создает картины загробного мира.

В источнике трудно проследить отражение повседневных интересов человеческого существования, но некоторые сведения этого рода извлекаются. В числе благодеяний, которыми человек обязан Богу, названо покровительство хозяйственной деятельности. Стихи X, 24—25 перечисляют продукты сельскохозяйственного труда (зерно, виноградный сок и растительное масло — *dagan tiroš we-yiṣhar* — X, 24), скот и оборудование (*miqneh we-qinyan* — X, 25). К сожалению, лакуна в этом месте лишает возможности точнее определить назначение всего перечня, но следующая строка заключает в себе синоним процветания: зеленеющее дерево²²⁶ над потоками воды, обычный библейский символ преуспевания и довольства, показывает, что автор имеет в виду успех в труде, противопоставленный бесчестному доходу от подкупа (X, 29—30). Неподкупность, отказ от корыстной измены убеждениям подчеркивается в другом гимне от 1-го лица: «[не] променяю на богатство Твою истину и на подкуп все Твое правосудие...» (XIV, 20).

Свиток «Благодарственных Гимнов» отдельными идеями и общим мировоззрением связан с другими памятниками кумранской литературы.

В то же время он несомненно отличается от стихотворных частей «Войны Сынов Света против Сынов Тьмы». ²²⁷ Дидактические части «Дамасского Документа» по своим тенденциям имеют сходство с «Благодарственными Гимнами», хотя вряд ли принадлежат одному автору. ²²⁸ Наиболее заметна близость между «Благодарственными Гимнами» и лирико-дидактическими частями «Устава». ²²⁹

В итоге мы приходим к заключению, что существующее здесь единство естественнее всего объясняется тем, что либо все произведения, либо основная их часть восходят к одному автору. Если ему принадлежит только основная часть, то, следовательно, к ней присоединены дополнения, сознательно подражавшие ей в своей тематике и стилистике. ²³⁰ Недостаток сравнительного материала лишает нас бесспорных доказательств. ²³¹ Невозможно настаивать и на том, что автором является Праведный Наставник. Тем не менее эта гипотеза представляется наиболее вероятной: то немногое, что известно из документов о Праведном Наставнике, безусловно совпадает с тем немногим, что можно знать об авторе «Гимнов». Оба пришли в организацию, когда она уже существовала, они сами «обратившиеся» и желают помочь «обратиться» другим, все расширяя свое воздействие на окружающих. ²³² Оба проповедники, идеологи нового течения в иудаизме, новой связи с Богом, не только личной, но и общественной, коллективной. ²³³ Объектом реформаторской деятельности обоих является Моисеева Тора. ²³⁴ Оба возглавляют свою организацию и терпят преследования именно как руководители. ²³⁵ Оба подвергаются опасности и вынуждены покинуть родные места. ²³⁶ Оба преданы частью своих сторонников, вступают в конфликт с неверными последователями. ²³⁷ Параллелизмы выходят за пределы мелких, случайных явлений и показывают устойчивую линию поведения вождя и учителя, возглавляющего пусть даже немногочисленную обособленную группировку внутри иудейского общества.

Один из признаков, характеризующих Праведного Наставника, не находит параллели в собрании гимнов — это принадлежность Праведного Наставника к жреческому сословию (4Q pPs 37, кол. II, 18 (19); кол. III, 15). Объяснить отсутствие прямых указаний или намеков на связь с ааронидами можно лишь предположительно. В «Гимнах» вообще нет деления на духовенство и светскую часть общины, человек грешен перед Богом в любом сословии, также не упоминаются цари, князья, свободные или рабы: все члены общины — смиренные бедняки. Праведный Наставник возглавил организацию, решительно порвав с официальным культом, и восхваление жреческого сана могло в эту пору вызвать сомнения и недоразумения как внутри самой общины, так и во внешней, но симпатизирующей ей среде. С этой точки зрения, факт умалчивания служит доводом в пользу принадлежности 1Q Н к раннему периоду истории и литературы кумранской общины. Наконец, мы не знаем, как сам Праведный Наставник относился к своему званию в разные периоды жизни. ²³⁸

Остается еще одно направление кумранской литературы, на которое Праведный Наставник должен был оказать прямое и сильное влияние, — жанр *rešarim* (мн. число — *rešarim*). Как известно, *rešarim* (MT) охватывают истолкованием как целые тексты книг пророческого содержания, так и выборки текстов типа 4Q Flor, 4Q Patr Bless («Благословение Патриархов») или 4Q Test («Заветы»). Создание литературы такого направления было явной необходимостью для общества, организация которого целиком опиралась на авторитет Священного писания. Уцелевшие остатки кумранской литературы не показали еще следов борьбы с безбожием или с почитанием других богов, помимо Бога Израиля, если речь не касается борьбы с другими народами. ²³⁹ «Нечестивые», «нечестивцы» — те, кто не соблюдает Закона Торы ²⁴⁰ и вдобавок преследует

тех, кто этот Закон соблюдает.²⁴¹ Наряду с ними стоят нечестивцы, извращающие Закон, неправильно его толкуя и вводя этим в заблуждение народ.²⁴² Следовательно, одно из важнейших назначений духовного руководителя общины — правильно понимать Закон, правильно толковать его и правильно его использовать индивидуально и коллективно. Но раз есть почва для расхождений, то извлечение из Писания верного смысла является движущим принципом отношения к тексту священной книги. В этом значении употребляется глагол *dāgaš* (MT), в котором заложено понятие «искать что-либо с помощью расспросов, расследования», «добиваться», «домогаться» желаемого. Если искомое — смысл, значение (слова, текста), то термин совпадает с понятием «исследовать». В этом смысле выражение *Dōrēš ha-tōrāh* «Дамасский Документ» применяется к духовному руководителю общины, пришедшему с группой своих сторонников в Дамаск (CD VI, 7; VII, 18—19).²⁴³ Название подчеркивает роль, которую он играл в то время в организации. Согласно расшифровке текста Num XXI, 18 (CD VI, 4—9), *Dōrēš ha-tōrāh* является инструментом («посохом») для копания колодца — Торы, которым пользуются эмигранты в Дамаске («Благородные народа»).

В контексте расшифрованы условные обозначения, скрывающие Тору и Книги Пророков (CD VII, 14—17), «слова, которых Израиль презрел». Здесь *Dōrēš ha-tōrāh* соответствует «звезде», «железу» же соответствует «князь (*nāšī*) Израиля» (CD VII, 18—20).²⁴⁴

Оба текста «Дамасского Документа», упоминающие *Dōrēš ha-tōrāh*, стали предметом оживленной научной дискуссии, имевшей целью доказать или отвергнуть возможность отождествить носителя прозвища или титула с Праведным Наставником.²⁴⁵ Некоторые исследователи находили в содержании прозвища материал, подтверждающий «эсхатологические» черты его фигуры.²⁴⁶

Как бы ни толковалось появление *Dōrēš ha-tōrāh* в будущем, «Дамасский Документ», по нашему пониманию, касаясь истории группы, имеет в виду реальное историческое лицо, пришедшее в Дамаск со своими сторонниками, чтобы свободно исповедовать Священное писание и на этой основе создать общество «Нового Завета», для которого, согласно приведенному значению цитаты Jes LIV, 16, «толкователь» является посредником между членами общества и священным источником, каким считаются Пятикнижие и Книги Пророков (CD XIX, 33—34).²⁴⁷

Понятие *midgāš* (в смысле исследования Закона с целью его толкования) не является, как известно, новым понятием для иудаизма эллинистического времени.²⁴⁸ Анализ его значения сближает памятники Кумрана с позднейшими книгами библейского канона — Кн. Эзры—Неемии, Хроник и Даниила.²⁴⁹ Выражение *Dōrēš ha-tōrāh* считается производным Маккавейского времени, и греческий его эквивалент усматривают в I Макк.²⁵⁰ Все же трудно согласиться с мнением Драйвера относительно Маттафии, что он славился как толкователь (*exrounder*) закона.²⁵¹ Вторая глава I Макк, целиком посвященная выступлению Маттафии, описывает его как ревнителя закона,²⁵² готового жертвовать ради него собой и другими (I Макк II, 24—27, 50, 64).²⁵³ Постановление сражаться в субботу (II, 41) было смелым нарушением закона, вызванным необходимостью защищать этот самый закон, как недвусмысленно объясняет сам Маттафия (II, 31—40).²⁵⁴ Симон, приняв правление, также добивается исполнения закона, а не объяснений его.²⁵⁵

Тем не менее *dāgaš* как термин, обозначающий розыски в Писании смысла, заложенного в нем самим Богом, безусловно возникает в эпоху, близкую организации кумранской общины. Уже сложившийся канон, в котором книги закона занимают первое место, сам по себе требует от всех общественных изменений согласования со своим авторитетом, отсюда

рождается потребность истолкования, приспособляющая действительность с ее нуждами к закону и истории. Мидраш Кн. Царей, как известно, упоминается уже во II Кн. Хроник, подразумевая дополнительные исторические сведения к содержанию последних (II Chron XXIV, 27: *midraš sēpher ha-mēlākhīm*). Эллигер предполагает,²⁵⁶ что начальные слова VIII главы Экклесиаста также указывают на существование в это время учителей «мудрости», выработавших уже систему толкований.²⁵⁷ Цунц в значении причастия *mēbīn*, *mēbīnim* (множ. число), обозначающего в Кн. Хроник некоторых членов жреческой коллегии Иерусалимского храма, усматривает титул учителей закона,²⁵⁸ тогда как глагол *hiškīl* или глагольный оборот *šūm (sīm) šēkhel*²⁵⁹ означает в тех же книгах «вникать (в закон)», «исполнять (закон), как должно». Наконец, следует помнить, что в это время уже существовали те школы толкования закона, которые положили основание созданию Иерусалимского и Вавилонского Талмуда.²⁶⁰ В свете этих фактов звание *dōgeš* и связанные с ним обязанности кажутся естественными в приложении к Праведному Наставнику, хотя практикуются в общине и помимо него.²⁶¹ По известным представлениям еврейского народа, во главе общества наряду со светским владыкой должен стоять духовный вождь, которому свойственно знать волю Йахве и сообщать ее правителю и народу: такие пары образуют Моисей и Аарон,²⁶² Иисус Навин и Элеазар, Саул и Самуил, Давид—Соломон и Садок и т. д.²⁶³ В Дамасской общине это *dōgēš ha-tōrāh* и *ha-nāšī'*, в идеальном будущем — помазанник и первосвященник, *šemaḥ Dawid* и *mōreh ha-šedeq* (CD VII, 18—20; 1Q Sa II, 10—20; 4Q Flor 11—12).²⁶⁴ В одной из этих фигур или даже в обеих видят воплощение мессианских чаяний, которые таким способом переносятся на личность Праведного Наставника, и последний тогда становится эсхатологической фигурой.²⁶⁵ Главное основание видеть в Праведном Наставнике мистического Истолкователя Торы, стоящего в сознании кумранцев выше всех духовных вождей прошлого²⁶⁶ и современности, для ряда исследователей заложено в свидетельстве 1Q pHab, VII, 4—5: «Толкование тому о Праведном Наставнике, которому возвестил Бог все тайны слов рабов своих пророков...». Это место с начала изданий кумранских памятников служит одним из опорных пунктов теории о сверхъестественности качеств Праведного Наставника в глазах возглавляемой им общины: он выше всех, так как ему Бог открыл, сообщил тайны, которые остались недоступными даже пророкам. Пророки не знали этих тайн, а Праведный Наставник узнал, притом от самого Бога. Такое толкование текста не соответствует его ясному содержанию. Бог сообщил Наставнику не тайны, скрытые от пророков, а тайны, скрытые в словах пророков, те тайны, которые непонятны человечеству без толкования, это толкование есть миссия Праведного Наставника. Пророки получили откровение от Бога, они — посредники между Богом и народом.²⁶⁷ Люди не понимали как следует слова пророков, которые нуждаются в толковании. Праведный Наставник является посредником между пророками и людьми, нуждающимися в руководстве. В качестве посредника «второй ступени» он не может быть равным, тем более превосходить Моисея и Илию, с которыми Йахве, согласно легенде, общался «лицом к лицу».²⁶⁸ Книги Закона и Пророков образуют тот фундамент, на котором основана идеология общины, об этом «Дамасский Документ» говорит вполне определенно (CD VII, 15—18). Слова 1Q pHab VII, 4 'ašer hodi'ō 'el также не являются свидетельством о теофании, выделившей Праведного Наставника из среды собратий мистическим образом. «Благодарственные Гимны» достаточно часто употребляют те же глаголы в значениях «известил», «возвестил», «сообщил», «открыл» и т. п., где субъектом действия является Бог, а объектом — человек, сам и автор или человек вообще. При этом автор гимнов указывает на механизм, с помощью которого происходит «возвеще-

ние», «раскрытие тайн»: это разум или дух, душа, частица, общая духу, который присущ Богу,²⁶⁹ с его помощью человек познает Бога (1Q Н I, 22, 31—32; XII, 11—12; XIII, 18—19; XIV, 12—13; XV, 12—13; 1Q М X, 16).^{269a} Отсюда следует дилемма: либо автор «Гимнов» тождествен Праведному Наставнику и в силу этого обладает монополией на божественные тайны, согласно обычному пониманию 1Q рНab VII, 4—5, либо, если это разные лица, в общине было достаточно претендентов на роль II (III и т. д.) Моисея, Илии и других боговдохновенных лиц и в той же степени достойных адорации. Но вся цель автора (авторов) «Гимнов» показать, что поэт и мыслитель — такой же смертный, как все остальные члены его содружества.

Как в «Гимнах», способность «знать и получать знание» от Бога в «Дамасском Документе» приписывается не только Праведному Наставнику, но вообще всем благочестивым из народа, отказавшимся от грехов своих и своих предков и избравшим правильный путь (CD I, 8—9). Источником знания для них является «святой дух», который есть истина, посредниками являются «помазанник» или «помазанники святого духа» (CD II, 11—12).²⁷⁰ Последнее выражение соответствует понятию «пророки», т. е. лица, выделяемые духовными качествами, способные сами по себе к восприятию откровения,²⁷¹ в отличие от жрецов и царей, которые получают освящение в результате культового ритуала. Ни один из текстов, где встречается упоминание о Moreh (Yoreh) ha-šedeq или doreš ha-torah, не называет носителя титула или прозвания пророком.²⁷²

Утверждая Праведного Наставника в роли и значении пророка общины, приравненного к Моисею и Илии, исследователи связывают его деятельность прежде всего с раскрытием «тайн» (MT *rāz*, *rāzīm* — множ. число), последние касаются обычно вещих снов, загадочных видений, посылаемых от Бога и требующих для разрешения сверхчеловеческой мудрости.²⁷³ Источником этих представлений, как известно, является Кн. Даниила, появление и успех которой породили целое литературное движение, выразившееся в создании многочисленных апокрифов и псевдоэпиграфов.²⁷⁴ «Тайны» связаны с ожиданием конца, будущих судеб мира и человечества в эсхатологическом плане. Некоторые исследователи идут дальше, утверждая, что авторы сочинений, найденных в Хирбет-Кумране, вообще не имели исторической перспективы, все «тайны» пророков относили лишь к последнему времени, будучи уверены, что сами живут уже в эсхатологические времена и что Праведный Наставник — преемник божественной мудрости и откровения.²⁷⁵ Конкретной тайной, о которой идет речь в стихе Аввакума, давшем драгоценную характеристику отношения Праведного Наставника к пророкам, и которой Бог не открыл Аввакуму, является миг, когда наступит «окончательный срок» (Hab II, 2—3 — 1Q рНab : gmr hqs).²⁷⁶ Примыкающая сюда выдержка из второго стиха II гл. Аввакума о бегло читающем текст,²⁷⁷ в оригинале относимая безлично, автором 1Q рНab отнесена к Moreh ha-šedeq. Это требует определения причастия, что достигается с помощью присоединения артикля (ha-qōgē'). Таким образом, слова Аввакума переносятся на Праведного Наставника, но, как ни странно, толкование не останавливается на его способности раскрыть тайну исполнения последнего срока. Толкование к дальнейшим словам пророка: *kī'ōd ḥāzōn la-mō'ēd*... и т. д.²⁷⁸ — говорит буквально следующее: «Толкование тому таково, что последний срок затянется²⁷⁹ и будет лишек сверх всего, что говорили пророки, ибо тайне Бога следует дивиться!». ²⁸⁰ Следовательно, сроков не знает и не должен знать никто, исключения нет и для Праведного Наставника, что комментатор дает понять умолчанием. Эта мысль раскрывается ниже: «„если (срок) и замедлит, жди его, ибо непременно придет и не запоздает!“ — Толкование тому о людях истины, творящих закон (Тору), чьи руки не слабеют в служении истине, когда тя-

нется для них последний срок, ибо все сроки Бога придут в свой черед, как начертал (Он) им в своих хитрых тайнах» (1Q pHab VII, 9—14). Цель текста направлена на то, чтобы помешать спекулятивным расчетам и загадочным толкованиям отвлекать внимание от выполнения закона, в чем истинная задача общества. Если члены общины считали себя живущими в эсхатологический период,²⁸¹ то они должны были сознавать, что он продлится еще неопределенно долгое время.

Исходя из известных пока текстов, нельзя считать достоверным, что кумранцы не имели исторической перспективы и, считая себя живущими в «конечные времена», в силу этого слова библейских пророческих книг относили исключительно к себе и к современным историческим обстоятельствам, интересуясь главным образом наступлением эсхатологического конца.²⁸²

Многочисленные цитаты, выдержки, ссылки на тексты Библии и складывающейся апокрифической литературы²⁸³ показывают, что прошлое народа, его действительная и легендарная история, несмотря на своеобразный подход к ней, имела и для кумранцев интерес накопленного опыта, который может объяснить поведение людей и повлиять на него в настоящем и будущем (CD II, 7—8; III, 13—14; VIII, 14—15 = XIX, 26—31; XIX, 11—15).²⁸⁴ Вся вступительная дидактическая часть «Дамасского Документа» построена на исторических примерах, которые помогают определить, какие свойства и поступки отдельного человека и всего народа угодны Богу и какие нет. Иногда ошибка прошлого объясняется историческими условиями. Давид не мог воспользоваться указаниями закона, так как тот был скрыт до определенного момента (CD V, 1—5). Давид и его поведение не восприняты как нравоучительная аллегория, они рассматриваются как исторический факт. События истории Бытия—Исхода—Второзакония предупреждают новые ошибки (CD I—V).²⁸⁵ От точного исторического факта—разгрома Иудейского государства Навуходоносором—община ведет отсчет собственной хронологии согласно «Дамасскому Документу» (CD I, 3—7).

Трудно представить, чтобы авторы комментариев — *pešārīm* — совершенно игнорировали историчность событий, отраженных в проповеди пророков. В основе главных произведений ессейской литературы лежит идея о том, что печальный опыт настоящего повторяет печальный опыт прошлого: поколение испорченных людей не вняло предостережениям избранных Богом — духовных вождей, пророков — и извратило закон, за это они были уничтожены, погиб Город и Храм. В настоящем это повторяется снова и закономерно повторяются те же результаты (CD V, 15—18; V, 20—VI, 3).²⁸⁶ Избежать последствий общей испорченности можно лишь покаянием и твердым соблюдением законов, установленных Богом. Любое произведение апокрифо-апокалиптического круга подчинено этой воспитательной цели.²⁸⁷ Ей же отвечают произведения кумранского круга. Если книги пророков изначально были назначены лишь для «последних поколений»,²⁸⁸ то прежние поколения не могли нести на себе той вины, которую определенно признают за ними авторы «Дамасского Документа» и «Устава». Следовательно, в их восприятии слова пророков были обращены одновременно к современникам и к грядущим поколениям. Убеждение это строится на идее признания предвечной истины, которая верна и неизменна для всех времен и поколений и познается избранными согласно их духовности, дарованной Богом (CD II, 9—10).²⁸⁹ Слова пророков вещают истину, поскольку они являются голосом Бога.²⁹⁰ Пророки — носители откровения²⁹¹ (1Q pHab II, 9; VII, 5; 1Q S I, 3; 4Q pNos (b) II, 5). Они в эту эпоху признаются духовными вождями возрожденного народа наряду с патриархами.²⁹² Идея действительности откровения проходит через позднейшие эпохи.²⁹³ Примеры отнесения библейского текста к со-

временным хронисту, иногда мелким, с нашей точки зрения, событиям можно найти в рядовой хронике VI в. н. э. Сирийский хронист Иешу Стилит слова псалма — «Я видел нечестивого, разросшегося, как дерево в лесу, и когда проходил, (уже) не было его, искал его и не нашел»²⁹⁴ — относит к гибели Пероза в бою с гуннами, когда тело шаха не было найдено после сражения (484 г.). Автор хроники делает примечание к цитате: «и исполнилось на деле слово пророка».²⁹⁵ Gen IX, 2 использовано для рассказа о нашествии зверей на область Эдессы для подтверждения истинности происшествия.²⁹⁶ Прямое определение библейского текста как предсказания о современном автору хроники событии мы находим в описании разрушения Никополиса при землетрясении 499 г. При этом автор, в согласии с кумранской традицией (4Q pPs 37 II, 5—6),²⁹⁷ считает Псалмы пророческой книгой: «Так и блаженный Давид говорит в 18-м псалме о суде, который придет от Бога на его врагов через трясение земли и рассечение гор, и о прочем, чтобы мы знали, что все это случится. Он говорит: „Открылись источники вод и были видны основания вселенной от твоего гнева, боже“».²⁹⁸

Подобные аналогии в восприятии текста Писания означают естественный ход одинаково направленного религиозного мышления, которое у хрониста проявляется спорадически, в Кумране же создало специальный литературный жанр. В этой связи следует обратить внимание на то, что в кумранских памятниках понятие «тайны» (*gāz*) шире, чем обычно предполагают, и включает в себя не одни эсхатологические ожидания. Свиток «Благодарственных Гимнов» дает понятие о том интересе, какой испытывал автор к самому факту человеческого мышления.²⁹⁹ Автор многократно задерживает внимание на разрыве между духом и материей, называя физическое строение человека «глиной», «черепком», «глиняным сосудом», «замесом на воде», «что эта плоть?» «что она понимает», «что она может ответить?» — таково его восприятие ограниченных возможностей человеческой натуры. В то же время человечеству в лице избранных открывается способность проникать в дивные тайны и «состоять в общем (тайном) совете» со святыми и ангелами. Противоречие разрешается наличием общего духовного начала, которое человек получает от Бога («святой дух» или «дух святости»)³⁰⁰ Помимо того, как указывалось, к «тайным» относятся явления речи, явления природы и явления космогонические.³⁰¹ Явления общественные воспринимаются автором в аспекте этики, как отношения добра и зла, временно допускаемого Богом в мире. Через посредство духовной связи с Богом эти «тайны» могут быть доступны человеку согласно степени его одаренности в этом отношении.³⁰²

Для решения проблемы, является ли Праведный Наставник автором «Благодарственных Гимнов», немалую роль должен играть вопрос, может ли автор «Гимнов» претендовать на звание *dōgēš* — исследователя-толкователя Закона, Писания вообще, так чтобы тождество подтверждалось и с этой стороны.

Насыщенность «Благодарственных Гимнов» библейскими текстами, давшая возможность говорить о «мозаичности» их языка,³⁰³ сама является элементом мидраша в зародыше: из старого текста извлекается новое содержание. Новый смысл возникает из сочетаний старого и нового. Автор обращается к аудитории, знающей, откуда заимствованы его слова. Новое содержание убеждает, что автору действительно открыты тайны священного слова.³⁰⁴ В цитатах и заимствованиях всюду есть легкие изменения, которые заметны в тексте любого образца *rešer*.³⁰⁵ О том, что автор «Гимнов» видит в себе духовного вождя — подателя Учения, Закона (Торы), уже говорилось.

Глагол *drš* в спрягаемой форме, в форме причастия действительного залога и в форме отглагольного имени *midraš* встречается в свитках из

1-й пещеры 33 раза; ³⁰⁶ на долю «Гимнов» падает почти треть всех случаев употребления (10 раз), остальные приходятся на «Дамасский Документ» (9 раз) и «Устав» (14 раз). В «Гимнах» отсутствует бытовое и юридическое значение глагола — «заботиться», «опекать» (CD XIV, 16; VI, 21—VII, 1); ³⁰⁷ нет юридически административных оттенков смысла — «расследовать», «обследовать», «проверять» (CD XV, 11; 1Q Sa II, 10; 1Q S V, 20; VI, 14, 17, 24 (в последнем случае сущ, *midraš*); VIII, 12, 26). Здесь встречается значение «искать», «домогаться», «преследовать», «запрашивать» с объектом «Бог» или заменяющим объект местоименным суффиксом 2-го лица единственного числа мужского рода. Субъекты действия как положительные лица — сам автор (IV, 6), его единомышленники (V, 9), так и отрицательные — лицемеры, нечистые (IV, 14—16). В последних случаях объекты домогательства отрицательного характера: *ḥalaqot*, *remiyyah* («лесть», «обман»).

Интересно место 1Q H IV, 24, где единственный раз *drš* встречается в страдательно-возвратной породе *piḥ'al*. Автор воплощает собою то средство, с помощью которого произведен отбор обратившихся к Завету с Богом: «и Ты не окрасишь стыдом лица всех, прибегнувших ко мне (*ha-nidraš[im]li*)», ³⁰⁸ собравшимся вместе ради Завета Твоего...».

Сравнивая употребление глагола *drš* в «Благодарственных Гимнах», «Дамасском Документе» и «Уставе», мы видим, что он еще не имеет значения технического термина, обозначающего метод исследования Писания.

То же касается глагола *uḡh*. С этим явлением мы связываем колебания в прозвище Праведного Наставника, наблюдаемые в кембриджском списке «Дамасского Документа»: *yōreh ha-uāḥid*, *mōreh ha-uānīd* (CD VI, 10—11; XX, 1, 23—24). Производные *uḡh* встречаются в «Дамасском Документе» как эпитет Бога, эпитет Мессии или его предтечи, эпитет исторического наставника общины, подсказанный как его произведениями непосредственно, так и общим их назначением, важность которого его последователи безусловно признавали. Ко времени записи и редактирования толкований (*pešarim*), разрабатывавшихся на основе принципов, созданных или развитых в систему Праведным Наставником, почетное прозвище приняло единую, закрепленную традицией форму, и в те времена и много позднее оно используется для обозначения авторитета в каноническом законодательстве, так же как может служить прозвищем для ипостаси чудесного избавителя Израиля. Это доказывает, что Праведный Наставник действительно был окружен почитанием в кругу своих сторонников и последователей. Ему несомненно отводилась роль главного борца, предводителя в борьбе с силами зла, которые в реальных условиях деятельности Наставника и общины возглавляли Нечестивый Жрец и Лжец, или Каплющий Ложью. Он направляет усилия своей группы «обратившихся» в русло главного средства распространения ее идей — в область толкования Священного писания, причем таким способом, что последнее «само» становится злободневным документом. ³⁰⁹ Многочисленность и разнообразие «толкований» показывают, что Праведному Наставнику удалось создать целую школу, которая продолжала его дело после его смерти. ³¹⁰

Он же, по нашему мнению, выступил в качестве поэта-резонера, предназначавшего свои произведения для воспитательно-проповеднической цели. Если «толкования» маскируют конкретные события и обстоятельства условными обозначениями, то гимны просто избегают называть их. ³¹¹ Словесная деятельность Праведного Наставника сама по себе достаточна для того, чтобы выделить его в новосоздаваемом обществе и чтобы сохранить его имя в поколениях, воспитанных его учениками.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Источник используется по изданиям: E. L. Sukenik. *The Dead Sea Scrolls*; A. M. Habermann. *Megilloth*; J. Licht. *The Thanksgiving Scroll. A scroll from the Wilderness of Judaea. Text, Introduction, Commentary*. Jerusalem, 1957. См. также текстологические работы: J. Carmignac. 1) *Compléments au textes des Hymnes de Qumrân*. RQ, N 6, 1960, p. 267—275; N 8, 1960, p. 549—558; 2) *Localisation des fragments 15, 18 et 22 des Hymnes*, RQ, N 3, 1959, p. 425—430.

² E. L. Sukenik. *The Dead Sea Scrolls*, p. 39.

³ *Les Textes de Qumran* [I], p. 136, n. 21. Развернутую сводку мнений см.: M. Burrows. *More Light*, p. 324—330. Дюпон-Соммер (A. Dupont-Sommer. *Les Ecrits esséniens*, p. 215—216) и Лихт (J. Licht. *The Thanksgiving Scroll*, p. 24—26) считают автором выдающегося последователя Наставника, может быть, его ученика.

⁴ Влияние траурной песни-плача (*qīhāh*), образцы которой встречаются в Библии, отмечает Молин (G. Molin. *Lob Gottes aus der Wüste*. Freiburg/München, 1957, S. 8—9). Лихт указывает на воздействие хвалебного песнопения Богу, связанного с отдельными видами библейских Псалмов (J. Licht. *The Thanksgiving Scroll*, p. 16, n. 1; p. 17—18, § 22). Хольм-Нильсен больше внимания уделяет различиям между библейским благодарственным гимном и кумранским (S. Holm-Nielsen. *Hodayot. Psalms from Qumran*. Aarhus, 1960, p. 13—14, 303).

⁵ S. Holm-Nielsen. 1) *Hodayot*, p. 316—331; 2) «Ich» in den *Hodayoth* und die *Qumrangemeinde*. *Qumran—Probleme*, S. 217—229.

⁶ S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 319, n. 6. Предположение о некоторых авторах наиболее существенно отражается на датировке памятника, который в основе сложился либо на протяжении сознательной жизни одного человека, либо должен был использоваться для окончательной композиции несколько поколений, пока происходил процесс возникновения и отбора ряда однородных поэтических произведений для создания сборника, единого в отношении литературного стиля и богословского содержания.

⁷ История в этом случае не придет на помощь, так как во всей сохранившейся части собрания гимнов нет ни одного имени собственного, географического названия, ни одного конкретного исторического факта или описания событий. При всем уважении к мнению Карминьяка нельзя принять его отождествления «исторических намеков» в «гимнах», так как к лирическим высказываниям автора можно подобрать с десятком схожих ситуаций по Иосифу Флавию, Кн. Маккавеев и другим произведениям этой или другой эпохи. Хольм-Нильсен вопрос о личности автора прямо относит к историко-литературным (S. Holm-Nielsen. «Ich» in den *Hodayoth*, S. 217—218; ср. *Hodayot*, p. 326, n. 25).

⁸ См.: L. Zunz. *Die gottesdienstliche Vorträge der Juden*. Berlin, 1892, S. 1—13. Сложность и противоречивость процесса образования иудаизма изложена здесь прямее, чем во многих более поздних исследованиях. Об установлении единых культовых норм при персах и македонянах см.: M. Noth. *Geschichte Israels*, S. 304—310.

⁹ Политический фон борьбы между саддукеями и фарисеями античные авторы показывают вполне отчетливо, например: Иосиф Флавий. *Иудейская война* II: VIII, 1; 2 — о ессеях: «Последние — также рожденные иудеи». Поучительно введение к описанию «философских школ» (*Иудейские древности* XVIII: I, 1). О борьбе эллинистов и сторонников религии предков см.: I Макк II, 11—38, 52—53; III, 43—48; II Макк I, 7—8; IV—V. О разрыве с фарисеями см.: V. Eppstein. *When and how the Sadducees were excommunicated*. *JBL*, 85, pt. II, 1966, p. 213—224.

¹⁰ О существовании иудейской и вавилонской версий канона см.: S. Mowinkel. *Studien zu dem Buche Ezra—Nehemia*, III. Oslo, 1965, S. 136—175.

¹¹ Будущие судьбы человечества, загробная жизнь, конец мира, борьба Двух духов, ангелология — все описывается в общих чертах или символическими картинками (III, V—VI, VIII, XV—XVII и др.). Характер катехизиса в них усмотрел Бардтке (H. Bardtke. *Considérations sur les Cantiques de Qumrân*. RB, 63, 1956, p. 230—231; ср.: A. Dupont-Sommer. *Le Livre des Hymnes découvert près de Mer Morte* (1Q H). Paris, 1957, p. 8).

¹² H. Bardtke. *Considérations*, p. 228—229; G. Molin. *Lob Gottes aus der Wüste*, S. 10—12; S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 337—342, особо n. 22.

¹³ Согласно мнению, высказанному J. P. Hyatt; см.: S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 341, n. 27.

¹⁴ Там же, стр. 332—348.

¹⁵ О предполагаемой некоторыми связи между 1Q H и 1Q M см.: S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 324—325.

¹⁶ Подробнее о литургической поэзии Кумрана см.: S. Holm-Nielsen. *For what purpose were the Hodayot written?* *Hodayot*, p. 332—348.

¹⁷ DJD, IV: J. A. Sanders. *The Psalms Scroll of Qumran Cave 11*.

¹⁸ DJD, I, p. 130—132, tabl. XXX, ср. стр. 136—143 (тексты № 34—40); III, p. 98, № 6; p. 133, № 18.

¹⁹ 1Q Sb (DJD, I, p. 118, 130, N 28b).

²⁰ Это приходится отмечать потому, что среди свитков есть сочинения для более широкого круга читателей — те, которые преследуют интересы «Израиля» в обычном значении имени — иудейской общины, безраздельно противопоставленной иноземцам-иноверцам (4Q Dib Ham или 11Q Ps^aZion). Сюда же могут быть отнесены произведения эссеяского направления, как Заветы XII Патриархов, Кн. Юбилеев, Кн. Эноха, фрагменты которых найдены в пещерах.

²¹ J. Licht. The Thanksgiving Scroll, p. 24—25, 29; S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 328—329; ср.: A. Dupont-Sommer. Le Livre des Hymnes, p. 10—12.

²² Лишь в этих произведениях в группе больших свитков из 1Q мы видим действительное отражение эсхатологии.

²³ H. Bardtke. Considérations, p. 226—228. Тот же род отношений коллективного и индивидуального в иудейской религиозной поэзии II—I вв. до н. э. показал Л. Янсен, см.: H. Bardtke. Considérations, p. 227.

²⁴ Бесспорные начала гимнов V, 20 (где 'odekhah зачеркнуто группой точек и надписано barukh 'attah); X, 14; XI, 29 открывают строфы; XVI, 8 вызывает сомнения, но отсутствие разделительного пробела между этой строкой и предыдущей говорит скорее в пользу начала строфы.

²⁵ G. Molin. Lob Gottes aus der Wüste, S. 12; J. Licht. The Thanksgiving Scroll, p. 10; S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 301—315.

²⁶ Мы не касаемся вопроса лексического состава, поскольку эта тема разработана в специальных исследованиях. См.: S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 301, n. 1.

²⁷ Там же, стр. 308—312.

²⁸ Лихт правильно отмечает слабое влияние арамейского языка (J. Licht. The Thanksgiving Scroll, p. 9).

²⁹ mgbī, nhšyr, twkny, как примеры.

³⁰ S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 305.

³¹ G. Molin. Lob Gottes aus der Wüste, S. 12; S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 305.

³² J. Licht. The doctrine of the Thanksgiving Scroll. IEJ, 6, N 1, 1956, p. 1—4; N 2, p. 89—111.

³³ Всю теологическую сторону «Гимнов» можно трактовать как единое целое. См.: S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 273—300; J. Licht. The doctrine of the Thanksgiving Scroll.

³⁴ G. Molin. Lob Gottes aus der Wüste, S. 11—12.

³⁵ О'Дель связывает происхождение памятника с хасидеями (J. O'Dell. The religious background of the Psalms of Solomon. RQ, N 10, 1961, p. 241—257).

³⁶ DJD, IV, p. 53—76. Сопоставление сирийского текста с произведениями ессеев см.: M. Delcor. Cinq nouveaux psaumes esséniens? RQ, N 1, 1958, p. 85—102; M. Philonenko. L'origine essénienne de cinq psaumes syriaques de David. Semitica, IX, 1959, p. 35—48. Публикация и комментарий Дж. А. Сендерса (DJD, IV, p. 69—76) показали более древнее происхождение и менее тесную связь со специфически кумранским кругом идей по сравнению с выводами Делькора и Филоненко. Литературу см. там же, прим. к стр. 53—54.

³⁷ См.: M. Martin. The scribal character, p. 475—494.

³⁸ «Key words», см.: S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 320—323.

³⁹ 'odekhah на barukh. Для гимна № 10, начинающегося колонкой V, 20, это нельзя признать верным, так как № 9—10, по нашему мнению, принадлежат одному автору. Приписка barukh 'attah сделана во всяком случае другой рукой. См.: S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 104, n. 1; M. Martin. The scribal character, p. 479.

⁴⁰ См.: A. Dupont-Sommer. 1) Le Livre des Hymnes; 2) Ecrits esséniens, p. 217—266; Les Textes de Qumran [I], p. 148—280; J. Carmignac. Etudes sur les procédés poétiques des Hymnes. RQ, N 8, 1960, p. 515—532; B. Thiering. The poetic forms of the Hodayot. JSemSt, VIII, N 2, 1963, p. 189—209.

⁴¹ Например, II, 20—30; гимн IV, 5—V, 4, хотя и выразителен по содержанию, ближе к ораторской речи, чем к стихотворной (VI, многие места IX, 9—XVI, 7).

⁴² Мекканские и мединские суры в целом отличаются, как известно, друг от друга в этом отношении и означают различные, длительные по времени этапы жизни Мухаммеда. У нас нет уверенности, что гимны, составляющие сборник 1Q Н, были написаны (сочинены) за короткий срок. В тексте можно заметить намеки, говорящие об обратном.

⁴³ Счет строк следует изданию Сукеника. Расхождения на 1—2 строки в других изданиях связаны с учетом строк пробела. См.: M. Martin. The scribal character, p. 101—105, 109—111.

⁴⁴ Число произведений колеблется от 29 до 38 по подсчетам различных ученых. Колонки I, 1—II, 19; VIII—IX некоторые считают одним произведением, другие специалисты разбивают их на отдельные произведения.

⁴⁵ S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 322.

⁴⁶ Там же, стр. 314—315; Les Textes de Qumran (I), p. 132—134.

⁴⁷ Les Textes de Qumran [I], p. 135.

⁴⁸ Карминьяк выделяет здесь 2 строфы и заключение. См.: *Les Textes de Qumran* [I], p. 188—190.

⁴⁹ См. гимн № 5 (III, 3—18), с которым № 3 связан «ключевым словом» 'erh'eh, образом морской бури — символом смертельной опасности и образом бездны — гибели (šahat). Здесь оно определяет слово «силки, (mošešey šahat — «гибельные силки»), в № 5 в том же смысле определяются «валы», волны (III, 13), «стрелы» (III, 16), двери гибели (dal'etey šahat — III, 18).

⁵⁰ keley milhamotam, характерно для автора количественное усиление: образ идет, вероятно, от «Плача по Саулу» (II Sam I, 27). Множ. число определения придает эпитету некоторую искусственность, книжность — не «воинское оружие», а «оружие (многих) их воин».

⁵¹ Несмотря на сопоставления Мансура, мы считаем значение tiqwah — «надежда» лучше выражающим поэтическую мысль, чем проблематичное tiqwah — «конец». См.: M. Mansoor. *The Thanksgiving Hymns and the Massoretic Text*. RQ, N 10, p. 264—265.

⁵² Синтаксическая неясность текста зависит, по-видимому, от желания автора зашифровать свою мысль.

⁵³ be-thomkhi bi-berit^ekhaḥ — выделить музыкальный ритм в этом отрезке можно лишь условно.

⁵⁴ В оригинале sbbm вместо sbbwny.

⁵⁵ Иеремиас не включает этот гимн в список гимнов, относимых им к Праведному Наставнику (G. Jeremia s. *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, S. 171).

⁵⁶ Иеремиас относит их к Праведному Наставнику. (Там же, стр. 171).

⁵⁷ we-hagbirkhaḥ bi neged heneu 'adam.

⁵⁸ Имперфект имеет когортативное окончание. Можно думать, что оно полностью сохраняет свое смысловое значение. Лишний слог с полугласной (?) не оказывает существенного воздействия на ритм речи.

⁵⁹ Иеремиас включает его в число гимнов, принадлежащих непосредственно Праведному Наставнику.

⁶⁰ Карминьяк выделяет четкие строфы на протяжении всего текста 1Q Н. См.: *Les Textes de Qumran* [I]; обоснование см.: J. Carmignac. *Etudes sur les procédés poétiques*; см. также: B. Thiering. *The poetic forms of the Hodayot*.

⁶¹ Ср.: S. Mowinkel. *The Psalms in Israel worship*, II. Oxford, 1962, p. 121.

⁶² См.: S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 320, 321.

⁶³ «мысль неколебимая» — букв. «подпертая», помимо этих двух мест, встречается в 1Q S IV, 5 и VIII, 3.

⁶⁴ II, 17, где писец вместо редкого в его время существительного talmud (или limmud) написал привычный глагол в имперфекте, который резко выделяется на фоне примыкающих форм перфекта; местоименный суффикс предшествующего слова («в его уста») писец принял за союз при глаголе и присоединил его к началу формы, которую принял за глагольную. Заметив ошибку из контекста, он пытался исправить текст с минимальными изменениями.

⁶⁵ Карминьяк обозначает их как «строфы» и «куплеты». Мы условно обозначаем деление на «строфы» и «мелкие строфы». См.: J. Carmignac. *Etudes sur les procédés poétiques*, p. 519—525; *Les Textes de Qumran* [I], p. 130—131.

⁶⁶ Stique (-s). J. Carmignac. *Etudes sur les procédés poétiques*, p. 515—518.

⁶⁷ Например, «львы» (гимн № 9), «драконы» (гимн № 10), «деревья...» (с определением свойства) (гимн № 4). См.: S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 320—321. Согласно Хольм-Нильсену, для этих слов характерно, что они редко или совсем не встречаются в других текстах собрания.

⁶⁸ Как «благоволение», «воля» (raṣon) (гимн № 1); daraš, mehumah (гимн № 4); mehumah, hwwh (гимн № 7).

⁶⁹ Чаще они содержатся в средних строках гимна.

⁷⁰ Фр. II: 'aphar, hnupwṭh (haniphotaḥ) — по два раза. Фр. III: yeṣer 'aphar (строка 5), yeṣer remiyyaḥ (строка 9), yeṣer 'awlah (строка 10); 'awlah и remiyyaḥ встречаются параллельно в строках 9—10 и объединенные союзом «и» в строке 15.

⁷¹ Эта черта роднит 1Q Н и заключительные гимны (X—XI) 1Q S.

⁷² Ср.: S. Mowinkel. *The Psalms*, I, p. 85—87.

⁷³ Новый гимн — № 3 по порядку (II, 20—30).

⁷⁴ А. Н. Веселовский. Психологический параллелизм и его формы в отражении поэтического стиля. В кн.: А. Н. Веселовский. *Историческая поэтика*. Л., 1940, стр. 181.

⁷⁵ ke-ḥemet tanninim — Deut XXXII, 33.

⁷⁶ uwwg также «наставляют» согласно омонимическому значению.

⁷⁷ W. Brownlee. *Biblical interpretation among the Sectaries of the Dead Sea Scrolls*. BA, 14, 1951, p. 54—76; ср.: S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 301, n. 1.

⁷⁸ Вопреки мнению Б. Отцена, см.: S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 301, n. 1, p. 304—306.

⁷⁹ Псалмы и Пророки преобладают в заимствованиях автора 1Q Н. См.: S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 312—315.

⁸⁰ Там же, стр. 305.

⁸¹ Там же, стр. 313—314.

⁸² Анализ использования Библии в Hodayot см.: S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 301—315.

⁸³ Связь этих представлений разработана, как известно, в трудах Гункеля, Гутшмида, Мовинкеля. У нас этими вопросами занимался И. Г. Франк-Каменецкий. См.: L. R. Fischer. Creation at Ugarit and in the Old Testament. VT, XV, N 3, 1965, p. 313—324; S. Mowinkel. The Psalms, I, p. 107—113.

⁸⁴ А. Н. Веселовский. Психологический параллелизм и его формы, стр. 128—129.

⁸⁵ Создан под влиянием Кн. Даниила. См.: S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 323; п. 12, хотя описание зверей напоминает Nah II, 12—14. В Кн. Наума ma'on, me'onah — термин для берлоги. В Dan VI, 8, 13, 17—18, 20—21, 24—25 львиный ров обозначен словом gubbā'. Арамейское слово могло быть включено в кумранскую лексику, как показывает употребительность gaz, razim («тайна»). Метафорическое обозначение преследователей словами dayyagim, sayyadim («рыболовы», «ловцы») указывает на Кн. Аввакума как на один из источников, влиявших на лексику поэта (Hab I, 14—17). Ср. 1QpHab V, 12—VI, 3.

⁸⁶ wa-tašime[ni] ba-magor 'im dayyagim rabbim; magor — «обиталище», образовано от того же $\sqrt{gwr}$.

⁸⁷ Как известно, в христианской символике «лев» означает дьявола, «петух» — Христа. См.: А. Н. Веселовский. Психологический параллелизм, стр. 155.

⁸⁸ Иеремияс указывает как источник Ps XXII, 14; XVII, 12; LVII, 5.

⁸⁹ «...И Тора, твоя спряталась (ḥbth)... до (?) срока, когда явишь (или явится) спасение Твое мне...».

⁹⁰ Первым усмотрел в гимне мессианское содержание Чемберлен (J. V. Chamberlain. Another Qumran Thanksgiving Psalm. JNES, XIV, N 1, 1955, p. 32—39). Затем с аналогичным утверждением выступил Дюпон-Соммер (A. Dupont-Sommer. La mère du Messie et la mère de l'Aspic dans un hymne de Qumrân. RHR, 147, 1955, p. 174—188). Их мнения с известными ограничениями принимают Карминьяк, Лихт и др. Против такого толкования возражали Мовинкель, Кун, Зильберман, Кросс, Йадин. См.: M. Burrows. More Light, p. 317—321; G. Hinson. Hodayot III, 6—18: in what sense messianic? RQ, N 6, 1960, p. 183, n. 1—4.

⁹¹ J. Licht. The Thanksgiving Scroll, p. 76.

⁹² G. Hinson. Hodayot III, 6—18, p. 198 — символ зла — hryt 'wl. Согласно Дюпон-Соммеру, строки 12—18 описывают рождение Мессии и его антагониста Антихриста (см. прим. 90).

⁹³ Об основных источниках и параллелях в Евангелии см.: G. Hinson. Hodayot III, 6—18, p. 184—185; S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 60—61.

⁹⁴ Так понимают общий смысл текста Лихт, Баумгартен, Мансур. См.: S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 63 — страдания испытывает община в целом (Шуберт, Лозе и др.).

⁹⁵ То же в других памятниках Кумрана. См.: A. M. Denis. Les thèmes de connaissance, где эта концепция рассматривается с теологических позиций на материале «Дамасского Документа».

⁹⁶ После лакуны виден uod — остаток управляющего имени в st. cstr. «Спасешь» — wtsylnw. Лакуна мешает определить время глагола — imperf. или perf. (imperf. с waw conversivum). Общее направление гимна вынуждает предпочесть значение будущего времени. Вместо wtsylnw Сукеник (E. L. Sukenik. The Dead Sea Scrolls, pl. 3 (37)) читает wtšw lnw — «Ты заповедал нам», весьма выгодная по смыслу и значению конъектура. На фотографии ясно виден слитный текст. К тому же для множ. числа местоимения здесь нет оснований, см.: S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 52, n. 5.

⁹⁷ Бесспорный признак — наречие we'attah — «и ныне», ср. CD I, 1; II, 2, 14.

⁹⁸ Букв. be'oniyuah, два параллельных сравнения вводятся частицей ke, которая ожидалась бы и здесь. На писца воздействовал, видимо, глагол šum — «ставить», «класть», «помещать» (куда, во что). Хаберманн читает с исправлением: ke'oniyuah (A. M. Habermann. Megilloth, p. 117). Лихт сохраняет частицу согласно оригиналу (J. Licht. The Thanksgiving Scroll, p. 78). Хинсон принимает чтение по аналогии со следующими частицами (G. Hinson. Hodayot III, 6—18, p. 186).

⁹⁹ Следующее слово скорее всего šar (собираательно), šarim (множ. число) — «враг, враги», созвучно mibšar (крепость) и širim (муки, страдания — строка 8) и hēšerah (строка 9).

¹⁰⁰ wugw'w может означать также «разобьются», «сломаются» ($\sqrt{vr}$). Хинсон считает, что переводить здесь имперфект будущим временем ошибочно, так как автор говорит об уже пережитых испытаниях (G. Hinson. Hodayot III, 6—18, p. 191).

¹⁰¹ Так же понимает заключение Хинсон (G. Hinson. Hodayot III, 6—18, p. 188).

¹⁰² Там же, стр. 200.

¹⁰³ Колонка VI продолжает гимн № 10 (?) — строка 22.

¹⁰⁴ В тексте описка: mlh вместо mlḥ (mallah) — строки 22—23.

¹⁰⁵ Море и бездна фигурируют в XIII, 9 в том же аспекте символики. Образы моря и города параллельны в III Эзр VII, 3—7. Женщина-мать и город-крепость являются центральной символической фигурой III Эзр IX, 38—X, 49.

¹⁰⁶ И. Г. Франк-Каменецкий. Вода и огонь в библейской поэзии. ЯС, III, 1924, стр. 132.

¹⁰⁷ Там же, стр. 146, 157. Ср. II Sam XXII, 5 — Ps XVIII, 5.

¹⁰⁸ Возможно, mawet (смерть) в сочетании ša'arey mawet восстанавливается в лакуне строки 17. Выражение «потоки Велиала» употребляется параллельно с «преисподней» и «смертью» (II Sam XXII, 5—6; Ps XVIII, 5). Псалмы Соломона XVII, 2: «Душа моя почти предана смерти (и была) вблизи врат преисподней вместе с грешниками».

¹⁰⁹ Jes XVII, 12—13; Jer XLVI, 7—8; Ez XXVI, 18—19.

¹¹⁰ И. Г. Франк-Каменецкий. Вода и огонь в библейской поэзии, стр. 148.

¹¹¹ S. Mowinkel. The Psalms, I, p. 143—146.

¹¹² Об этом говорит огромное число цитат, парафраз, словосочетаний, взятых из Библии. Ср. индексы в кн.: Les Textes de Qumran [II], p. 345—357. Наглядное представление о примеси библейского текста в тексте 1Q Н дает статья: H. Michaud. A propos d'un passage des Hymnes (1Q Hodayot II, 7—14). RQ, N 3, 1959, p. 413—414.

¹¹³ Ср. Апокалипсис — «Откровение Иоанна Богослова», гл. XII — борьба Дракона и Жены — река, с помощью которой Дракон пытается погубить жену (XII, 15). Ветер, огонь и буря — признаки конца мира (III Эзр XIII, 27). Гибель мира, страшный суд приближается с моря (XIII, 2); с моря прилетает орел, воплощение греческой и римской власти (XI, 1, ср. объяснение видения, XII, 11—25). Мессия тоже является с моря (XIII, 2—3, 25—26). Интересно, что, по Апокалипсису, в новом эоне моря не будет: «будут новые небо и земля, и моря уже нет» (XXI, 1).

¹¹⁴ G. Hinson. Hodayot III, 6—18, p. 184—193.

¹¹⁵ Там же, стр. 191; Jes IX, 5. Отнести эпитет к Богу невозможно из соображений, указанных самим Хинсоном; известный текст Исаяи мог помешать читателю правильно отождествить носителя эпитета и вызвать профанацию.

¹¹⁶ M. Treves. Little Prince Pele-Joez. VT, XVII, № 4, 1967, p. 464—477. Автор относит Jes IX, 56; XI—XII и 1Q Н III, 6—18 к одному времени и к одному событию — рождению младенца царского рода, стоявшему жизни его немолодой (сорокалетней!) матери. На основе языка и содержания произведений с уверенностью можно считать, что автор Jes IX, XI—XII и автор 1Q Н жили в разное время.

¹¹⁷ Если приурочивать основные события истории общины к ± 63 г. до н. э., то и в этом случае ситуация совпадает.

¹¹⁸ Несмотря на mašber (Jes XXXVII, 3) — mašberey (mawet) или mišberey mawet (1Q Н III, 8), mšbryh (строка 7), мы считаем единственное число с местоименным суффиксом ошибочно написанным в форме множественного числа с суффиксом под влиянием множественности в остальных случаях. mašberey mawet — входы в še'ol. Множественное число подчеркивает значение. См.: J. V. Chamberlain. Another Qumran Thanksgiving Psalm, p. 47; G. Hinson. Hodayot III, 6—18, p. 188.

¹¹⁹ Англ. breaker, как и переводят Гастер, Хольм-Нильсен и др.

¹²⁰ Явная игра этими двумя словами в тексте 1Q М XVIII, 2; we-kittiyim yukkattu le'eup... — «и киттии будут разбиты, так что не...». Лакуну в начале строки 3 Хаберманн заполняет: margēh (A. M. Habermann. Megilloth, p. 107); Иадин: še'erit u-peleytah. yukkattū — imperf. hoph., см. Jer XLVI, 5 (тоже о военном поражении). Y. Yadin. The Scroll of the War of the Sons of Light against the Sons of Darkness. 2nd. ed. Jerusalem, 1957, p. 358, а также прим. к строкам 2—3 на стр. 359. Именно такую игру словами предлагает восстановление Аллегро к 4Q рJes, А, фр. 8, строка 3 (DJD, V, p. 13, N 161, pl. V): [«Толкование тому о кит[ти]ях, которые дроб[или] Дом Израиля и смиренных...». В слове ukt[w] издатель восстанавливает первые три буквы под знаком неуверенного чтения. На таблице эти буквы не читаются.

¹²¹ К. Б. Старкова. Шифрованный астрологический документ из окрестностей Хирбет-Кумрана. Доклад на II Всес. конф. семитологов, Тбилиси, 1966.

¹²² hrh(hry), в Библии только множ. число: hāriyyōtāyw (Hos XIV, 1). От hārāh множ. число hārōt (MT).

¹²³ В тексте парные образования: строка 9 — whryt gbr(wa-hariyyat geber); строка 12 — whryt 'p'h (wa-hariyyat 'eph'en); строка 10 — mkwr hryh (mikkur harayah); строка 12 — bkwr hryh (be-kur harayah). В последнем случае можно прочесть все словосочетание иначе: bekhor hariyyah — «первенец беременной» (или беременности, смысл не изменится существенно). Форма harayah поздняя, в Библии не встречается.

¹²⁴ neherphkhū šir[im] — почти дословное заимствование. I Sam IV, 19, букв. «обратились (или повернулись, перевернулись) на нее ее муки» — начались сильные схватки, предвещающие близкое появление плода. В контексте Кн. Самуила — внезапные роды. Ниже гимн то же говорит о матери 'eph'eh.

¹²⁵ be-haḥil — hiph. inf. cstr. ḥḥl — судорожно корчиться, испытывать судороги, схватки, боли, обычная деталь описания страданий родильницы (ḥl kē-yōlēdah —

Jer VI, 24; XXII, 23; L, 43; Mi IV, 9). В Библии преимущественно в породе *qal*: Jes XIII, 8; XXVI, 17—18, LIV, 1; LXVI, 8; Mi IV, 10. Во всех этих случаях, соответственно действительному положению вещей, судороги испытывает мать, а не младенец, как предполагает Хинсон (G. Hinson. *Hodayot* III, 6—18, p. 188).

¹²⁶ *hšrh bħblyh* (*hešerah ba-ħabaleyyha, ħābālim*, ед. число *ħēbel* — (MT) родовые страдания, например Jes XIII, 17; Jer XIII, 21. В то же время *ħēbel* — веревка, отсюда петля, силок. Поэтому двойная картина: сжата страданиями; испытывает тяготу страданий; застряла в силках; сжата петлями (ср. II Sam XXII, 5; Ps CXVI, 3).

¹²⁷ *kī'* — может быть, и здесь «ибо», но более вероятен противительный союз.

¹²⁸ В оригинале *zakħar*, в русском языке нет адекватного выражения, за исключением описательного и неудобного для перевода «особь мужского пола». Евр. *zakhār* (MT) одинаково для человека и животного всех возрастов. Аллегория мешает перевести словом «мальчик», выше было «беременная мужем» (*geber* — мужчина-воин).

¹²⁹ II Sam XXII, 5.

¹³⁰ *yagi'ah* — подлежащее «новорожденный», в Библии субъектом действия должна быть мать (Mi IV, 10); о потоке — вырываться наружу из недр земли, но сравнение именно с процессом рождения (*mēreħem* — «из матки» — Hi XXXVIII, 8, ср. XL, 23).

¹³¹ *bhrytw* (*ba-haraytō*) не нуждается в исправлении, здесь косвенное дополнение глагола *heħišū* (*vħwš*) — «чувствовать, ощущать» (Eccl II, 25). Обычно переводят «спешить», «торопиться». См.: *Les Textes de Qumran* [I], p. 195—196, n. 32—34.

¹³² *le-horotam* — для их матерей, выносивших их в своем чреве, здесь фигурирует не момент рождения, а воспоминание о нем.

¹³³ *wbmwldyw* — и когда явятся сочетания звезд, знаменующие его рождение, его гороскопы.

¹³⁴ *'eph'eh* — синоним Веллала — ядовитая змея эфа; «ничтожество, как *šaw*» — см. II, 22, 27—28.

¹³⁵ Отсюда местоименный суффикс множ. числа *m's'dm* (строка 17).

¹³⁶ Композиция и лексика начала и конца симметричны.

¹³⁷ Еще раввинская традиция связывала пророчество Jes IX, 5—6 с рождением сына Ахаза Езекии. На его царствование пророк возлагал надежду на освобождение от гнета Ассирии, на мирное и независимое существование Иудеи. См.: K. B u d d e. *Über die Schranken die Jesaias prophetische Botschaft zu setzen sind*. ZAW, 41, 1923, S. 184—185. *Pele'* уō'ēš в числе других парных эпитетов обыгрывает теофорное имя рожденного «сесть на престол Давида»: *ħizqī* — YH — «моя сила» или «моя крепость — Иахве». Согласно славословию Исаян, родившийся ребенок, будущий победитель и миротворец, родился «нам», т. е. всему иудейскому народу (K. B u d d e. *Ibid.*, S. 183). Тем более могла сохраниться основа предания в кумранских кругах с их почитанием династии Давида, на этом основывались новые надежды на нового потомка, который откроет новую эпоху для «истинного Израиля». См. также: W. B o u s s e t. *Religion des Judentums im neutestamentlichen Zeitalter*. Berlin, 1903, S. 198. Езекия выделяется среди иудейских царей и в эпоху эллинизма: Сирах XLIX, 5: «Кроме Давида, Езекии и Иосии, все тяжело согрешили». Шуберт в 1Q H III, 10 видит прямой намек на явление Езекии, см.: G. M o l i n. [Рец.] van der Woude. *Messianische Vorstellungen...* RQ, N 4, 1959, p. 436.

¹³⁸ В основе эсхатологических представлений такого рода лежат, как известно, вполне реальные политические силы (P. V o l z. *Judische Eschatologie*, S. 72). Для пророков допленного периода это Ассирия и Вавилония, в послевоенный период — персидская монархия, для Кн. Даниила — македонское владычество и его преемники. Воплощением стремления к мировому владычеству являются киттии кумранской литературы. При этом мировая власть воспринимается персонифицированно, воплощаясь символически в фигуре своего высшего представителя Антиоха Эпифана, позднее римского цезаря, который являет собой «род земного Сатаны», отсюда развивается представление об Антихристе у христиан (P. V o l z. *Ibid.*, p. 73). Мировой конфликт эсхатологии начнется с освобождения от угнетателей. См.: W. B o u s s e t. *Religion des Judentums*, S. 197. Эти идеи связывались с текстами «Благословения Иакова» (Gen XLIX, 1 и сл.) и «Пророчества Валаама» (Num XXIV, 14—17). В замаскированном виде такое толкование их приводит даже пишущий для римского читателя Иосиф Флавий (Иудейские древности IV: VI, 2—5), см.: C. R o t h. *The subject matter of Qumran exegesis*. VT, X, 1960, p. 54.

¹³⁹ Например, Хольм-Нильсен и Карминьяк считают цельным произведением VIII, 4—IX, 36. Дюпон-Соммер, Лихт находят тексты колонок VIII и IX отдельными произведениями.

¹⁴⁰ Ср. 1Q S XI, 4—5. Образ-эпитет идет от Deut XXXII, 4, 30, *šūr* — камень, *šwr*, *yšr* — создавать, творить, (конкретно — лепить, формировать глину).

¹⁴¹ И. Г. Ф р а н к - К а м е н е ц к и й. Вода и огонь в библейской поэзии, стр. 144. Наряду с упоминанием океанических вод встречается (III, 15) *nwky* (*nebokhey*) — протоки, соединяющие недра бездны вод с недрами земли, библ. *nibkhēu yām* (Hi XXXVIII, 16).

¹⁴² 'ayin — источник в 1Q Н не встречается, ma'yan binah — «источник разума» (V, 26), m. 'og — «источник света» (VI, 17), m. geburah — источник силы, мужества (XII, 13).

¹⁴³ maqor — ключ, родник: «родник знания» (II, 18; XII, 29); «для слез» (m.-le-'ebel — XI, 19); речи, учения (XVIII, 10—12); истины (XVIII, 13); «всего запечатанного» (фр. XI, 3); греха (фр. XII, 2); нечистоты (I, 22; XII, 25); «вечный источник» (VI, 17—18; X, 31).

¹⁴⁴ naḥ^aley beliya'al — «потоки Велиала» (III, 29, 32; V, 27 (?), 39 (?)); kl-naḥ^a-ley mayim — «как потоки воды» (о слезах — IX, 5), только здесь в сочетании с понятием «вода» в собственном смысле слова. ke-naḥ^aley zephet — как потоки серы (= как расплавленная сера — III, 31).

¹⁴⁵ neharot 'eden — райские реки (VI, 16).

¹⁴⁶ Jes XLIV, 3 особенно показательно; вода также сопоставляется с «духом Божиим» (Jes XXX, 28); И. Г. Франк-Каменецкий. Вода и огонь в библейской поэзии, стр. 143.

¹⁴⁷ Jer II, 13; XVII, 13.

¹⁴⁸ Ср. образ животворных вод и растений в пророчестве Валаама (Num XXIV, 6—7), с которыми сравниваются «будущие» поселения Израиля: «как потоки раскинулись, как сад над рекою. Заструится вода из ведер его (Израиля), и семя его при обильных водах...». Картина будущего, предрекаемая Валаамом, несомненно оказывала влияние на автора 1Q Н. О популярности текста Num XXIV в эту эпоху см.: C. Roth. The subject matter of Qumran exegesis, p. 54.

¹⁴⁹ Влияние древних представлений о земледельческом цикле прослеживается в литургических текстах из Кумрана, см.: DJD, I, p. 153, № 34 bis.

¹⁵⁰ VIII, 5—6, 'aṣeu mayim, несмотря на простоту словосочетания, очень трудно перевести адекватно: «деревья воды» никак не соответствуют «водяным деревьям», так как имеются в виду не водяные растения, а деревья, растущие непосредственно у источника влаги, т. е. не зависящие от дождя, полива, всегда естественно снабжаемые влагой.

¹⁵¹ Точное определение этих деревьев не сохранилось, предположительно поглощено лакуной строки 8.

¹⁵² Gen II, 9.

¹⁵³ 'aṣeu mayim у Ez XXXI, 14 объект гнева Йахве, обреченные на смерть самонадеянные деревья, которые олицетворяют и царя Ассирии, и его врага фараона.

¹⁵⁴ Образ «страдающего Мессии» (Jes LIII) положил в основу интерпретации гимна Валленштейн (M. Wallenstein. 1) A Hymn from the Scrolls. VT, V, 1955, p. 277—283; 2) The Nezer and the Submission in suffering hymn from the Dead Sea Scrolls. Publication de l'Institut historique et archéologique néerlandaise de Stamboul, 4, 1957. Остальные его работы на ту же тему см.: S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 366).

¹⁵⁵ В расшифровке Дюпон-Соммера neṣer одновременно и Праведный Наставник (с чертами Мессии), и созданная им община (l'Eglise). Ср.: A. Dupont-Sommer. 1) Le Livre des Hymnes, p. 63—64, n. 4, 7—8; 2) Les Ecrits esséniens, p. 240—241. Хольм-Нильсен возражает против такой трактовки, хотя не исключает ее возможности (S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 149). Учение секты уподобляется одновременно и дереву жизни, и источнику (J. Licht. The Thanksgiving Scroll, p. 131). Согласно Хольм-Нильсену, поэт — источник в пустыне, который питает влагой (учением) деревья (своих последователей) (S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 148). Сходно толкует Карминьяк, см.: Les Textes de Qumran [II], p. 237.

¹⁵⁶ Заимствования из Исаяи, Иезекиила, Даниила, сближение с Кн. Эноха, Псалмами и Одами Соломона, III Эзр многократно указывались в комментариях Дюпон-Соммера, Карминьяка, Лихта, Мансура, Хольм-Нильсена и др.

¹⁵⁷ По мнению Хольм-Нильсена, самый образ деревьев в пустыне вызван реальными условиями пребывания общины в безлюдном и сухом месте. Если автор и не жил в «монастыре» Хирбет-Кумрана, то картина оазиса ему была понятна, как всякому уроженцу Иудеи или Сирии.

¹⁵⁸ Букв. «не солжет» (= не обманет), ср. Jes LVIII, 11. Ключ дает начало постоянному потоку, а не «вади», пересыхающему после прекращения дождей. О воде как символе учения в кумранских текстах см.: J. Carmignac. Le retour du Docteur de Justice, p. 241; N. Wieder. The Law-Interpreter of the Sect of the Dead Sea Scrolls: the Second Moses. JJS, 4, 1953, p. 159—161.

¹⁵⁹ У Исаяи аллегория использует Ливан как сосредоточие лучших лесов, известных миру Древнего Востока.

¹⁶⁰ tḥr MT: tidhār, LXX переводит двояко: λέυκη — «белый тополь» и πέυκη «сосна». Тополя не обитают совместно с хвойными, теряют листву сезонно, пример такого дерева не может служить задаче, поставленной как Второисайей, так и автором гимна. Текст 1Q Н VIII, 5 косвенно свидетельствует, что перевод LXX πέυκη предпочтительнее.

¹⁶¹ Обычно в таких случаях фигурируют названия колючих кустарников типа северного терновника, см.: Jes VII, 23—25; XXXII, 12—13; XXXIII, 13; аллегорически V, 1—6. Сравнение грешников с полем, заросшим кустарником и терном, с полем, обреченным огню, см.: III Эзр XVI, 78. «Рай господень, деревья жизни — святыне его» —

Псалмы Соломона XIV, 2—3. О деревьях в раю говорит «Апокалипсис Моисея» и «Житие Адама и Евы», см.: A. Bertholet. *Apokryphen und Pseudepigraphen*. Leipzig, 1900, S. 397.

¹⁶² III Эзр II, 18—19. Завет Левия IX, 12 требует приносить для жертвы 12 пород лиственных деревьев (ἐχόντων), Кн. Юбилеев называет 13 пород (гл. 21), Кн. Эноха — 12 (гл. 3). В том и другом случае названы хвойные деревья (А. Смирнов. *Заветы Двенадцати Патриархов сыновей Иакова*. Введение и русский перевод. Казань, 1911, стр. 130, прим. 12). Эфиопская версия Эноха передает названия в испорченном виде, но и там хвойные деревья главенствуют (на первом месте — миндальное дерево): кипарис, ель, сосна, пихта. Как известно, в Пятикнижии нет распоряжений о сакральном сжигании дерева.

¹⁶³ Если отождествление правильно, то умозрительно можно предположить, что автор думал о колене Иуды, представляющем династию Давида, Левия — священство и Вениамина — простой народ (?). Те же три породы в христианской символике: кедр — Бог-отец (высота), кипарис — Христос (благоухание), пиния (сосна) — святой дух (плоды-семена) (*De poenitentia Adami* из цикла легенд об Адаме и Еве). См.: A. Wüschel. *Die Sagen vom Lebensbaum und Lebenswasser*. Leipzig, 1903, S. 33.

¹⁶⁴ Лакуна заполняется по общему смыслу и по близости к Dan IV.

¹⁶⁵ Т. е. ствол, от которого должен произрасти побег, ср. Jes XI, 1.

¹⁶⁶ *ywmw* — дефективное написание имперфектной формы *vrwm*. Для имперфекта с *waw consecutivum* не хватает предшествующей перфектной формы. Если здесь имперфект с обычным союзом, то скорее всего он передает длительное состояние: и (деревья (у) воды) будут продолжать возвышаться над ним.

¹⁶⁷ Gen III, 24; Энох XXIV—XXV повествует о чудесном дереве (жизни) у Семи гор — троне Всевышнего. Запах дерева укрепляет кости, с ним связано долголетие праведных (XXV, 6).

¹⁶⁸ См.: J. Licht. *The Thanksgiving Scroll*, p. 23—24; мнение Р. Дейхгрэбера — Иеремиаса (G. Jeremias. *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, S. 171, Anm. 4).

¹⁶⁹ Если организация в момент создания «Благодарственных Гимнов» находится в эмиграции, то ей незачем там скрываться; если она в Иудее, то уже в середине II в. до н. э. имеет такой признак открытого существования, как мощные сооружения Хирбет-Кумрана. Иосиф Флавий упоминает о ессеях наряду с фарисеями и саддукеями как о «школе», существующей на равных правах.

¹⁷⁰ Эта таинственность характерна для более поздних представлений о Мессии. См.: W. Bousset. *Religion des Judentums*, S. 218.

¹⁷¹ Кн. Эноха, гл. 71. См.: P. Volz. *Judische Eschatologie*, S. 193—194. О противоречивости и многосторонности представления о Мессии в литературе той эпохи см.: P. Volz. *Ibid.*, S. 200—213.

¹⁷² *ywmw* — строка 9.

¹⁷³ Не все, однако, замечают близость текстов. Хольм-Нильсен литературным фоном гимна считает Ps XXX, 9—15 и Dan не включает в число источников гимна (S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 165—169, *Use of Scripture* для этого гимна). Иначе судит Карминьяк (см.: *Les Textes de Qumran* [I], p. 237, n. 5): главные источники аллегории Ez XXXI, 3—14 и Dan IV, 7—19.

¹⁷⁴ Отзвуки тех же представлений в основе поэтических образов Jes X, 34 и XI, 1.

¹⁷⁵ Древность представления о благодетельной «тени царя» в связи с египетской мифологией, проникшей к евреям при Давиде и Соломоне, показана в работе: J. de Savignac. *Théologie pharaonique et messianisme d'Israël*. VT, VII, N 1, 1957, p. 82—90.

¹⁷⁶ Помимо этой связи с Кн. Даниила, на интерес к ее сюжетам в кумранской литературе указывает фрагмент «Молитвы Набонида». См.: J. T. Milik. «*Prière de Nabonide*» et autres écrits d'un cycle de Daniel, fragments araméens de Qumrân 4. RB, 63, 1956, p. 407—415. См. также: R. Meyer. *Das Gebet des Nabonid*. Berlin, 1962, S. 10; И. Д. Амусин. Кумранский фрагмент «Молитвы» вавилонского царя Набонида. ВДИ, 1958, № 4, стр. 106; Тексты Кумрана, вып. 1, стр. 226—235. О дереве, представляющем могучего царя, см.: R. Meyer. *Ibid.*, S. 44—47.

¹⁷⁷ W. Bousset. *Religion des Judentums*, S. 196—199; P. Volz. *Judische Eschatologie*, S. 197—199. О наличии тех же мыслей в Кумране свидетельствуют 4Q Flor, 4Q Test и другие тексты; см.: O. Betz. *Donnersöhne*, S. 64.

¹⁷⁸ Легенды о рождении и сокрытии до времени Мессии см.: E. Schürer. *Geschichte des jüdischen Volkes*, II, S. 531; W. Bousset. *Religion des Judentums*, S. 218.

¹⁷⁹ «Унижу род Давида за это (за преступление Соломона), но не навсегда».

¹⁸⁰ Слово *pāšī'* не только в терминологии кумранцев, но в литературе эпохи II Храма согласуется, как известно, с учением Ez XL—XLVII. О политическом значении термина см.: J. Gnilka. *Die Erwartung*, S. 400, Anm. 19. См. также: E. Sutcliffe. *The Monks of Qumran*, p. 84—85.

¹⁸¹ См.: M. Noth. *Geschichte Israels*, S. 205; P. Volz. *Judische Eschatologie*, S. 200. Об отражении тех же представлений в кумранских памятниках (восстановление Завета — восстановление союза с Давидом) см.: A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 224—226.

¹⁸² Стремление к восстановлению законной династии, неразрывно связанное с представлением о Мессии — Давиде, культивируется в иудаизме как под властью селевкидской монархии, так и при владычестве римлян. См.: C. R. Driver. *The Judaean Scrolls*, p. 462—467; ср.: B. Gärtner. *The Temple and the Community in Qumran*, p. 42.

¹⁸³ См.: E. L. Sukenik. *The Dead Sea Scrolls*, pl. 40. Источники жизни и вечные деревья ('ašey 'olam) упомянуты во фр. 2 (DJD, I, N 35, p. 137).

¹⁸⁴ См.: S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 226—227; H. Bardtke. *Considérations*, p. 226—232; M. Burrows. *More Light*, p. 295—296.

¹⁸⁵ Те же чувства мы встречаем в библейских псалмах, в иудейских и христианских молитвах, в поэзии пайтанов, в средневековой культовой поэзии и в мусульманском зухде.

¹⁸⁶ H. Bardtke. *Considérations*, p. 227. Сравнение с псалмами эллинистического периода см.: S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 336—337, n. 17. Ср. прим. 14 к стр. 335 о связи жанра псалмов с дидактической литературой.

¹⁸⁷ Хольм-Нильсен считает определение «Sitz im Leben» Hodayot важнейшей из проблем, связанных с ними (S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 332—348) («For what purpose were the Hodayot written?»).

¹⁸⁸ Биографические сведения, черпаемые из гимнов Карминьяком (Праведный Наставник — Иуда Ессей), фактически недоказуемы, хотя многие наблюдения исследователя об отношении автора гимнов к окружающей среде очень интересны. См.: J. Carmignac. *Les éléments historiques des Hymnes de Qumrân*. RQ, N 6, 1960, p. 205—222.

¹⁸⁹ По мнению Мишо и Даниелю, в «Гимнах» отражена душа Праведного Наставника (J. Daniélou. *Les Manuscrits de la Mer Morte et les origines du christianisme*. Paris, 1957, p. 67).

¹⁹⁰ См.: J. Carmignac. *Le Docteur de Justice*, p. 150—151; A. Dupont-Sommer. *Les Ecrits esséniens*, p. 64—65. me'abī легко перевести: «(зная меня) лучше, больше, чем мой отец...»; для автора и его окружения это известно заранее. В таком случае нарушится параллель оборота me-'abī — me-reḥem. Ребенок еще только зародился в утробе матери, отец еще не знает о его существовании, но Бог знает всю его судьбу. Дюпон-Соммер связывает идею текста с Jes XLIX, 1, 5 (Ibid., p. 164, n. 145). В текстах Ps XXII, 10—11; LXXI, 6; CXXXIX, 13 сходство основано на общем положении вещей: Бог знает о существовании утробного плода и заботится о нем. Не только обычный отец недостаточно знает сына. В представлениях мидраша и Авраам не знал своего потомства. На Страшном суде к Богу обращаются со словами: «Ибо Ты — отец наш! Ибо Авраам не знал нас и Израиль не признаёт нас! (kī Abrahām lō' yēdā-'anū wē-Yiśrā'el lō' yakkirēnū). Ты, Господь наш, — отец наш!» (Midrēšey ge'ullah, p. 98).

¹⁹¹ A. Dupont-Sommer. *Les Ecrits esséniens*, p. 64—65; Fr. Nötscher. *Himmlische Bücher*.

¹⁹² Этот момент в гимнах отмечает и Хемпель (J. Hempel. *Die Texte von Qumran*, S. 360).

¹⁹³ Если гимны сознательно направлены к созданию «монашеской» идеологии, то надо отметить, что в них нет описания ощущений отрекающегося от мирской жизни, нет указаний на разрыв с семьей. Автор имеет друзей и знакомых, разлука с которыми ему тяжела.

¹⁹⁴ Если сравнение заимствовано из Jes XVI, 2 или Pr XXVII 8 (Ps XI, 1, на который указывает Хольм-Нильсен, не подходит к нашему контексту), то ситуация IV, 9 другая. Автор явно подбирал и изменял (?) нужные места Писания. Сравнение «пропавший сосуд» (Ps XXXI, 13) осмысленно поставлено после сравнения с птицей: автор бежал с родины, потерял контакт с близкими. Нет заимствования полной цитатой, смысл речи определяет подбор источников.

¹⁹⁵ S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 81, n. 14.

¹⁹⁶ Возражение Хольм-Нильсена против реальности события вытекает, по-видимому, из желания видеть в гимнах богослужебный текст, лишенный личных черт. Деталь изгнания слишком хорошо вписывается в биографию Праведного Наставника, авторства которого он не признает. То же в толковании IV, 9 у Лихта, Хемпеля и других, разделяющих эту позицию.

¹⁹⁷ «Убежали от них (от грешников в Иерусалиме) любящие собрание святых; как воробьи поднялись от ложа своего» (Псалмы Соломона. Перевод А. Смирнова. Казань, 1896, стр. 95). Тот же образ использован 4Q Catena (A), фр. 5—6, строки 9—10: «...вспорхнут лю[ди ... как п]тица со своего места» (DJD, V, p. 69, № 177).

¹⁹⁸ Карминьяк отводит факту изгнания хронологически точное место в восстанавливаемой им биографии Праведного Наставника (J. Carmignac. *Les éléments historiques des Hymnes*, p. 209). Он предполагает, что изгнание не было продолжительным, поскольку в гимне не говорят о нем подробно.

¹⁹⁹ J. Carmignac. *Les éléments historiques des Hymnes*, p. 210—211.

²⁰⁰ Там же, стр. 210. Ср. гипотезу Иеремиаса о деятельности партии 'Iš kazab против Праведного Наставника (G. Jeremias. *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, S. 80—81, 124—126).

²⁰¹ ziqqey mikhšol (строка 34) — «цепи препятствия, помехи», мешающие двигаться цепи.

²⁰² Конфликт между язычниками и Израилем, внутри народа: между притеснителем и притесненным, богатым и бедным, праведником и нечестивцем, правдивым и неискренним. См.: M. Buber. Good and Evil in Psalms I, XII, XIV, XXIII, XXXII, LXXXII. Jerusalem, 1950, p. 13—19; S. Mowinckel. The Psalms, I, p. 207—219.

²⁰³ Это характерно также для пророческой литературы. Классические примеры: Jer I, 17—19; IX, 3—4; XI, 18—21; XII, 6; XV, 10; Mi VII, 5—6. Ср. Матф X, 35—36; XIX, 29. См. также: М. М. Кубланов. Новый Завет. Поиски и находки. М., 1968, стр. 54.

²⁰⁴ Ps XXVII, 10: «Ибо мой отец и моя мать покинули меня, но Йахве подберет меня»; XXXI, 13: «... я стал... пугалом для моих знакомых, видящие меня на улице разбегаются от меня». Ср. картину человеческих отношений в Ps XXXV, 10—28.

²⁰⁵ Ср. CD VI, 7—8, где отождествляется Dōgēš ha-tōgāh с инструментом (чтоб копать колодезь — Тору) посредством цитаты из Исаи (Jes LIV, 16).

²⁰⁶ 'dwršk u-ke-šahar... hophat'ah lī... — «я домогался тебя (для себя — соответствие арабской III породе, здесь ro'el от подобного правильному глагола)... и, как заря, явился ты (или воссиял) мне...».

²⁰⁷ bi-perhol qaw 'al-mišpaṭ — «когда шнур падает на закон», т. е. когда закон делят, присваивают себе, как земельный участок, который делят веревочной мерой. Источник идиомы видят у Jes XXVIII, 17, см.: S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 70, п. 31, где приводятся другие переводы и объяснения.

²⁰⁸ bhlqwt — термин вызвал многочисленные комментарии. В понятии глагола hlq сочетаются омонимы «быть гладким, скользким», отсюда понятие лести, обольщения, предпочтения легкого, доступного в противовес труднодостижаемому, обольщение народа — демагогия, вовлекающая народ в заблуждение; другое значение — «делить на части», «разделять», отсюда понятие ссоры, вражды, усобицы. Автор использует оба значения, в переводе же это выразить невозможно. Dorešey ha-ḥalaqot как обозначение определенной группы, политической партии (фарисеев?) — 4Q pNah II, 8. См.: И. Д. Амузин. 1) Кумранский комментарий на Наума, стр. 106—107, прим. 7 (здесь указана литература по вопросу); 2) Новые отрывки кумранского комментария на Наума. ВДИ, 1964, № 1, стр. 35—47.

²⁰⁹ Наиболее полно раскол внутри группы приверженцев Праведного Наставника представляет на основе 1QpHab Иеремиас (G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, S. 79—126). Недостаток нарративных источников оставляет его теорию все же на положении гипотезы.

²¹⁰ J. Carmignac. Les éléments historiques de Hymnes, p. 210, 214.

²¹¹ «Сопряженные моей тайной» или «моим тайным кружком, тайным обществом»; «люди моего совета» — мои единомышленники. В последнем случае можно читать также [ʿada]tī — «моего общества», смысл не меняется; может быть, также teʿud]atī, см. след. прим.

²¹² Выше в таком же сочетании определяющее beritī — «мой завет», т. е. союз со мною, или завет, заключенный с Богом под моим руководством. Лакуна уничтожила название предмета или средства прельщения.

²¹³ Ср. VIII, 16, где тот же глагол использован для метафоры, рисующей учительную деятельность певца. В тексте повреждения.

²¹⁴ hwwt (hawwat) libbam — игра омонимами, параллель hawwah выше — «порча».

²¹⁵ J. Carmignac. Les éléments historiques de Hymnes, p. 212.

²¹⁶ «Ропот и жалобы у моих единомышленников, евших мой хлеб» ('okheley lahmī, первая буква первого слова поглощена лакуной, но текст не вызывает сомнений).

²¹⁷ J. Licht. The Thanksgiving Scroll, p. 25—26.

²¹⁸ Как было в Кумране на самом деле. См.: К. Б. Старкова. Рукописи из окрестностей Мертвого моря. ВДИ, 1956, № 1, стр. 89—90; W. Tyloch. Quelques remarques, p. 345—348; L. M. Pakoždý. Der wirtschaftliche Hintergrund der Gemeinschaft von Qumran. Qumran-Probleme, S. 279—280.

²¹⁹ Возможно, выступивших еще до его появления в качестве руководителя, ср. CD I, 5—12 и XX, 31—33.

²²⁰ Об этом можно заключить из слов: «из-за их вины Ты скрыл источник разума и тайну истины» (V, 25—26: на какое-то время связь между Богом и Заветом (Союзом) прервалась, по представлению автора 1Q H).

²²¹ См.: M. Burrows. More Light, p. 324—330.

²²² Высказывания этого рода вызвали у Лихта замечание, что автор «по свойственной человеку манере гиперболизирует собственное значение» (J. Licht. The Thanksgiving Scroll, p. 26).

²²³ Воспеванию ничтожества человека уделяется большое внимание во всех очерках теологической системы Hodayot. См.: J. Licht. Doctrine of the Thanksgiving Scroll. IEJ, 6, N 1, p. 10—13; G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, S. 216—217; J. Pryke. «Spirit» and «Flesh», p. 353.

²²⁴ J. Licht. Doctrine of the Thanksgiving Scroll, p. 7.

²²⁵ we-titten mora'am 'al'ammekhah (IV, 26). «Твой народ» — это только иудеи (Deut IV, 37; V, 6—8).

²²⁶ Слово «дерево» ('eš) поглощено лакуной, но эпитет ...ga'anap (свежий, сочный, зеленый) не оставляет сомнений относительно определяемого, так же как примыкающие упоминания листа ('aleh) и ветви ('anaph), то и другое собирательно.

²²⁷ Несмотря на огромное число цитат и парафраз Библии, он не содержит конкретных исторических имен или географических названий, тогда как в стихотворной части 1Q M XI упоминаются «Голиаф и Давид» (XI, 1—2), «виски Моава и темя Сифа» (XI, 6 — Num XXIV, 17); «Ашшур» (XI, 11), «Гог» (XI, 16 — Ez XXXVIII, 2). В стихах 1Q M обращение к Богу от 1-го л. множ. числа, т. е. коллективное «мы», «наши отцы».

²²⁸ Карминьяк относит 1Q H, 1Q M, 1QS и 1Q Sa к одному автору, Праведному Наставнику. См.: Les Textes de Qumran [I], p. 14—15, 135—137.

²²⁹ Наиболее ощутима идейная и словесная близость к 1Q S IX, 20—XI, 22; III, 15—IV, 26 в следующих частях 1Q H; IV, 28—37; VII, 6—16; X, 2—12; XI, 1—15; XII, 1—11, 24—35; XIV, 8—20; XV, 12—20.

²³⁰ Наличие 1-го л. множ. числа, взятое отдельно, не обязательно доказывает наличие двух или более авторов, так как автор гимнов мог составлять в разные периоды своей жизни гимны-медитации (от 1-го л. ед. ч.) и гимны-молитвы (от 1-го л. множ. ч.). Или вначале он подражал уже существовавшим гимнам-молитвам типа Dibrey ha-me'orot. Могут быть и другие возможности. См.: S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 324.

²³¹ Там же, стр. 316—331 (о гипотезе нескольких авторов для Hodayot).

²³² CD I, 7—12; III, 18—19; VI, 19; XX, 27—32; 1Q pHab V, 8—11; 1Q pMicha 5—6; 4Q pPs 37, фр. II, 15—16; 1Q H XI, 3—14; XIV, 17—18; XVI, 6—7, 11—14, 17—19; XVII, 17—24; XVIII, 26—28.

²³³ CD VI, 7—10; VII, 18—19; XX, 28—30; 1Q H II, 13—18; IV, 24—27; V, 9; VI, 7—9, 19—24; VIII, 4—18, 35—36.

²³⁴ CD III, 16—17; IV, 8—10; V, 21—VI, 1, 4—6; VIII, 1—2; XIX, 4; XX, 6—7, 30—34; 1Q H II, 37; IV, 10—11, 17—18, 34—35; VI, 10—11; VIII, 4—14, 35—36. Прямая ссылка на Моисея XVII, 12.

²³⁵ 1Q pHab I, 11—12; V, 8—11; VII, 1—5; IX, 9—12; XI, 4—8; 4Q pPs 37, фр. II, 3—4, фр. IV, 2—3; 1Q H passim, особо V, VIII—IX.

²³⁶ CD IV, 5—7; XIX, 33—34; XX, 12; 1Q pHab XI, 4—6; 1Q H IV, 8—9.

²³⁷ CD XIX, 32—XX, 2; 9—12, 25—26; 1Q pHab II, 2—4; 1Q H V, 22—28; VI, 19; VII, 1—5 (?); IX, 22—23. Интересен фрагмент 1Q H — DJD, I, p. 137, N 35, фр. 1, строки 9—10: «Наставляя я (hwtyu) в...»; «от юности моей в крови и до...».

²³⁸ Обращает внимание в 1Q H встречающееся несколько раз упоминание о бескорыстии Бога, особенно XV, 24—25: «Не возьмешь Ты выкупа за нечестивые поступки...». В этом можно видеть осторожный протест против искупительных жертв (Lev IV—V, VI, 18—VII, 8; VIII—IX; XVI; Num XV, 24—29; XXIX, 16—34). В то же время полемика с Пятикнижием для автора невозможна.

²³⁹ Народы, не признающие культа YHWH, в эту эпоху воспринимаются в целом как rešā'im — «нечестивцы». См.: W. Bousset. Religion des Judentums, S. 171—174; E. Sjöberg. Gott und die Sünder, S. 211.

²⁴⁰ О принципиальной разнице между (MT) rašā' и «грешник» (ḥōtē', maḥāṭī'): последний только нарушает закон, значение которого он безусловно признает. См.: M. Buber. Good and Evil, p. 8. С этих позиций для каждого иудея rašā' — иноверец, для члена кумранской общины таковым является каждый стоящий за пределами организации.

²⁴¹ Яркая характеристика подобного поведения приводится CD I—IV с историческими примерами (стр. II—III). «Программное» освещение путей нечестивцев и их судьбы — в 1Q S II, 13—IV, 26. См. также: M. Denis. Les thèmes de connaissance, p. 191—192.

²⁴² Соответственный термин (MT) meliṣ — «передатчик чужой речи» (отсюда «переводчик»), толкователь, может применяться в положительном и отрицательном значении в зависимости от определяющего: meliṣ da'at, meliṣey d. — «передатчики, толкователи знания» (=знающие, вооруженные знанием толкователи) — 1Q H II, 13; фр. II, 6; meliṣey remiyyah — передатчики, толкователи обмана, обманщики — 1Q H IV, 7; m. kazab — «толкователи лжи» — 1Q H II, 31; IV, 9—10; m. t'wt II, 14 (параллель смысловая и звуковая к m. da'at II, 13).

²⁴³ По установленным (позднее?) правилам в общине всегда должен был находиться кто-нибудь «исследующий Тору днем и ночью», т. е. сделавший это занятие своей специальностью (1Q S VI, 6). См.: J. Hempel. Die Texte von Qumran, S. 347—348.

²⁴⁴ Отождествления соответствуют Num XXIV, 17 (пророчество Валаама). В сочетании с помазанником, «отпрыском Давида», doreš ha-torah должен появиться «в последовательности дней» согласно 4Q Flor 11—12.

²⁴⁵ См.: J. Gnilk a. Die Erwartung, S. 400, Anm. 18; G. Jeremias. Der Lehrer der Gerechtigkeit, S. 272—281 (здесь подведены итоги дискуссии).

²⁴⁶ Аллегро, Амусин, Виденгрон, Дюпон-Соммер, Стендаль и др. Согласно теории Бетца, *Dōrēš ha-tōrāh* и Праведный Наставник — одно лицо, нечто среднее между учителем и пророком, главная его функция — толкование писания (*O. Betz. *Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte*. Tübingen, 1960, S. 33—34, 61—68, 88—98).

²⁴⁷ «Новый Завет» в то же время «Завет отцов» (предков) — CD XIX, 30—31.

²⁴⁸ Об использовании термина *midraš* в кумранской литературе см.: M. Delcor. *Contribution*, p. 69—75. О связи значения *dāraš* с откровением, как в Кн. Даниила, см.: D. Barthélemy. [Рец.]. H. H. Rowley. *The Zadokite fragments and the Dead Sea Scrolls*. RB, 60, 1953, p. 31; L. H. Silberman. *Unriddling the Riddle*, p. 326—327.

²⁴⁹ См.: L. Zunz. *Die gottesdienstliche Vorträge*, S. 13—32. См. также: S. Mowinkel. *Studien zu dem Buche Ezra—Nehemia*, III. Oslo, 1965, S. 11—17. О надобности приспособлять древний закон к нуждам времени Эзры—Неемии см.: *Ibid.*, S. 133—134.

²⁵⁰ *Les Textes de Qumrān* [II], p. 283, n. 26; C. R. Driver. *The Judaean Scrolls*, p. 478.

²⁵¹ C. R. Driver. *The Judaean Scrolls*, p. 479.

²⁵² Что должно соответствовать *qannā'* или *mēbaqqeš*, а не *dōrēš*.

²⁵³ В стихе II, 62 выражается требование «стоять в законе», т. е. не отступать от него.

²⁵⁴ В условиях восстания соблюдение субботы означало бы массовое самоубийство.

²⁵⁵ I Макк XIV, 14: «он (Симон)... требовал исполнения закона и истреблял всякого беззаконника и злодея». Под эти обозначения можно подвести любые отклонения от ортодоксального (по мнению Симона) толкования закона, элемента *dāraš* здесь нет.

²⁵⁶ K. Elliger. *Studien zum Habakkuk-Kommentar*, S. 126. Слово *dābār* означает и юридический казус. Num XVII, 14: умерщвленные «по делу Корея» (*'al dēbar Qorah*).

²⁵⁷ Eccl VIII, 1: *mī kē-he-hākhām ū-mī yōdē' pēšer dābār*. Лексика находит аналогии в кумранских текстах, включая продолжение фразы: мудрость человека просветляет (*tā'ir*) его лицо, ср. 1Q H III, 3; IV, 5, 27; 1Q S II, 3; IV, 2.

²⁵⁸ L. Zunz. *Die gottesdienstliche Vorträge*, S. 26.

²⁵⁹ Букв. «пользоваться разумом» — действовать разумно, «поступать умно»; *šim šēkel* — букв. «приложить разум».

²⁶⁰ L. Zunz. *Die gottesdienstliche Vorträge*, S. 5—6. О связи Закона со жреческим сословием и о стремлении поставить его на службу светской части общества см.: R. Meyer. *Tradition und Neuschöpfung in antiken Judentum*, S. 15—23.

²⁶¹ Правила общины требуют постоянного изучения Торы: 1Q S VI, 6; VIII, 15; CD XX, 6. Ср. 1Q S VI, 24 и VIII, 26. По мнению А. Мишеля, *Dōrēš ha-tōrāh* в CD VI, 7 не сам Праведный Наставник, а один из его последователей (*A. Michel. *Le Maître de Justice d'après les documents de la Mer Morte, la littérature apocryphe et rabbinique*. Avignon, 1954, p. 271).

²⁶² Аарон — именно бледное отражение этой схемы, целиком действующий в сфере культа, вся полнота духовного руководства в легенде принадлежит Моисею. О роли Моисея в толковании Филона см.: G. Jeremias. *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, S. 293—295.

²⁶³ См.: J. Carmignac. *Le retour du Docteur de Justice*, p. 244—248; E. Sutcliffe. *The Monks of Qumran*, p. 85. О развитии этой идеи в данную эпоху см.: J. Gnilka. *Die Erwartung*.

²⁶⁴ Драйвер полагает, что образ *dōrēš ha-tōrāh* создан на основе библейского предания. Толкователь закона — второй Моисей, но не называется этим именем, так как Моисей — не Мессия, но лишь предтеча Мессии (C. R. Driver. *The Judaean Scrolls*, p. 479).

²⁶⁵ Согласно Гертнеру, 4Q Flor и CD VI, 6; VII, 16 являются отражением одной и той же схемы, которую следует относить не к «двум Мессиям», но к самой общине и Праведному Наставнику (B. Gärtner. *The Temple and the Community in Qumran*, p. 37—38). По мнению Гнилки, Толкователь Закона (Thoraforcher) CD VI, 7 принадлежит прошлому, тогда как 4Q Flor говорит о мессианском будущем (J. Gnilka. *Die Erwartung*, S. 400).

²⁶⁶ Шуберт, Броуни, Кросс, Филоненко отождествляют его со «Звездой» и «Скипетром» (CD VII, 18—21), означающим Мессию (см.: J. Gnilka. *Die Erwartung*, S. 339, Anm. 15); Исремиас указывает на тождество титула с эпитетом пророка Илии (G. Jeremias. *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, S. 295).

²⁶⁷ Пророки Библии не только «уста Бога», но глаза и уши народа (R. B. Y. Scott. *Priesthood, prophecy, wisdom and knowledge of God*. JBL, 80, pt. I, 1961, p. 10).

²⁶⁸ По крайней мере это касается Моисея. Теофания Илии скорее ощущает присутствие божества I Reg XIX, 1—18. Различие скрывается в древних мифологических представлениях израильтян (И. Г. Франк-Каменецкий. *Пророки-чудотворцы*, стр. 19—20, 65—66).

²⁶⁹ Автор 1Q H прямо объявляет, что Бог возвестил ему свои дивные тайны: IV, 27—28; VII, 27; X, 13—14? (лакуна). Глагол *ud'* — «знать» в этих примерах

стоит в той же породе и в том же значении, что и в 1Q pHab VII, 4. Ему же открыл Бог «тайну истины», «тайну Твоей истины» (be-sod 'amitt'khah) — XI, 3—4, 16. Бог разъяснил, дал понять (hiškaltam) свои дивные тайны и другим «сынам Твоего благоволения» (= тем, кто нравится Богу, XI, 9). Человеку, шепотке праха, Бог сообщит тайну ис[тины] — 1Q Н X, 4—5, а согласно восстановлению Хаберманна, даже «божественную истину», т. е. истину, открытую лишь Богу или небесным силам (А. М. Н а б е р м а н н. Megilloth, p. 125).

²⁶⁹ Взаимосвязь мысли и речи человека с Богом, как творцом этих даров — 1Q Н I, 28—29; IX, 12. Познание вообще возможно лишь с соизволения Бога — 1Q Н I, 8—9; X, 9.

²⁷⁰ О конкретности глаголов знания в еврейском языке см.: М. B u b e r. Good and Evil, p. 6.

²⁷¹ Van der Woude. Die messianischen Vorstellungen, S. 248; R. B. Laurin. The problem of Two Messiahs, p. 42. О понятии «святого духа» в кумранской общине см.: Fr. Nötscher. Heiligkeit in den Qumranschriften. RQ, N 7, 1960, p. 333—334.

²⁷² Это явление сторонники отождествления Праведного Наставника с «пророком» объясняют тем, что иудеи признавали, что пророчество прекратилось после Ээры и Неемии. Предсказания будущего отмечены в сочинениях Иосифа Флавия. Евангелие и отдельные апокрифы иудейского и христианского происхождения говорят о появлении лжепророков как о признаке конца мира. Можно видеть, что в этот период понимали разницу между «пророчеством» как религиозно-этическим движением и «бытовым» предсказанием судьбы отдельного лица, как гадание, ворожба и т. д. Там, где предсказание судьбы относится к городу и народу, носитель его причисляется к душевнобольным (особое психическое состояние оправдывает возможность временного проявления пророческого дара). См.: М. H e n g e l. Judentum und Hellenismus, S. 439, 453, Anm. 811 (об астрологии и гадании у ессеев).

²⁷³ R. B r u c e. Biblical exegesis, p. 8.

²⁷⁴ W. Bousset. 1) Die judische Apokalyptik, ihre religionsgeschichtliche Herkunft und ihre Bedeutung für das Neue Testament. Berlin, 1903, S. 6; 2) Religion des Judentums, S. 11—12; P. Volz. Judische Eschatologie, S. 9—12. 4Q Florilegium называет Даниила пророком (ha-nabi') — DJD, V, p. 54, № 174, кол. II, 3.

²⁷⁵ R. B r u c e. Biblical exegesis, p. 9. По мнению И. Д. Амусина, «Учитель был наделен сверхпророческой благодатью» («Избранник бога» в кумранских текстах. ВДИ, 1966, № 1, стр. 76; ср. «Учитель праведности», стр. 256, 274—277). Об откровении в связи с толкованием Писания см.: O. B e t z. Offenbarung und Schriftforschung in der Qumransekte.

²⁷⁶ Кумранский текст явно имеет в виду срок суда, срок отпущения грешным, срок восстановления справедливости. Из близких по времени произведений эсхатологического характера см.: Энох I, 4—9; X, 6; XV, 1; XVIII, 16; XXII, 4, 11, 14 и др. Главы XXXVIII—XLII целиком о Страшном суде. Библиографию древней литературы см.: P. Volz. Judische Eschatologie. Пророкам Бог открыл (a relévé) события последнего поколения, но не момент их наступления — 1Q pHab VII, 5 (А. М. D e n i s. Les thèmes de connaissance, p. 44).

²⁷⁷ le-ma'an yārūš qōrē'bō. qōrē' безлично; всякий читающий текст прочтет бегло, если видение сопровождается объяснением пророка (bā'ēr). В русской Библии свободная передача: «Запиши видение и начертай ясно на скрижалях, чтобы читатель легко мог прочитать» (в оригинале «пробежать»).

²⁷⁸ О расхождении текстов по форме и содержанию см. выше; R. B r u c e. Biblical exegesis, p. 9, 11—15; G. S. Segert. Zur Habakkuk-Rolle, S. 99—113, 444—459; K. Elliger. Studien zum Habakkuk-Kommentar, S. 168. Сравнительное издание текстов с анализом разночтений см.: J. C. Ortiz de Urbina. El Comentario de Habacuc de Qumran. Madrid—Barcelona, 1960, p. 34—35.

²⁷⁹ Ya'arokh, букв. «будет длинен», «удлинится», следующее wytr либо imperf. ytr scriptio defectiva, либо существительное yeter, как далее happalah, вместо спрягаемого глагола.

²⁸⁰ Т. е. обещанный через пророков срок наступит позднее, чем ожидался, и должен быть воспринят как чудо (свершающееся без предупреждения).

²⁸¹ Что вполне вероятно, если исходить из общего духа литературы иудаизма того времени, но из текста неясно, ожидается ли срок наступления нового периода или срок окончания единственного существующего старого. О расчетах и предупреждениях такого рода см.: W. Bousset. Religion des Judentums, S. 237. Согласно 4Q pPs 37, исчезновение нечестия ожидается в сорокалетний срок (колонка II, 6—8).

²⁸² Подобным образом рассматривалась литература эпохи в целом, см.: P. Volz. Judische Eschatologie, S. 4—9, 83—85. Об исторических взглядах раннеапокалиптической литературы см.: М. H e n g e l. Judentum und Hellenismus, S. 330—357.

²⁸³ Документальное установление связи с литературой этого круга см.: Travail d'édition, p. 54—58, 60—62, 64—66; также фрагменты книг Эноха, Юбилеев, Завета Левия и др. — DJD, I, III.

²⁸⁴ То, что было действительно для поколения Моисея, действительно и теперь. Как было в срок первого взыскания божьего, когда сбылись слова Иезекиила, то будет и теперь. Об этой аналогии прямо говорят слова *wě-khēn ha-miṣpāṭ*.

²⁸⁵ См.: А. М. Denis. *Les thèmes de connaissance*, p. 109—113.

²⁸⁶ И обратно: как поступал Бог в прошлом с немногими праведниками, спасая их от общего бедствия, так он поступит ныне с «обратившимися» — CD IV, 9—10, ср. II, 11—13.

²⁸⁷ См.: E. Schürer. *Geschichte des jüdischen Volkes*, III, S. 135—139; P. Volz. *Jüdische Eschatologie*, S. 4—9; хотя в целом концепция апокалиптической литературы Фольца выдвигает на передний план ожидание вмешательства сверхъестественных сил в изменение мира, подпавшего под власть зла. О значении идеи покаяния особенно в позднейший период, после разрушения II Храма, см.: E. Sjöberg. *Gott und die Sünder*, S. 125—169; W. Bousset. *Religion des Judentums*, S. 358—365. Предохранение от зла — залог вечной жизни, предначинанной в апокрифе уже Адамом (P. Volz. *Ibid.*, S. 238—239). О значении соблюдения Закона в жизни иудеев этого времени см.: W. Bousset. *Ibid.* S. 87—91.

²⁸⁸ Согласно работам И. Д. Амусина, например, речи пророков представляли зашифрованные *rāzīm* — «тайны», расшифровка которых принадлежит Праведному Учителю (И. Д. Амусин. *Рукописи Мертвого моря. Доклад*, стр. 11; «Избранник бога», стр. 74). По нашей концепции, «тайны» слов пророков заключались также в способности пророческих речей быть верным указанием как для прошлого, так и для настоящего.

²⁸⁹ Излюбленная идея 1Q Н, к которой автор обращается постоянно. См.: S. Holm-Nielsen. *Hodayot*, p. 278—282. Бог открывает свои чудесные деяния всему живому и дает проникнуть человеку в свои чудеса (IV, 28—29; X, 4; XI, 10, 27—28 и др.). О познании посредством духовной одаренности в Кумране и в раннем христианстве см.: D. Flusser. *The Dead Sea Sect*, p. 248—252; Spicq. *L'Épître aux Hébreux*. RQ, N 3, 1959, p. 374—377.

²⁹⁰ L. Zunz. *Die gottesdienstliche Vorträge*, S. 15; ср. CD II, 7—8; 1Q Н I, 7—9, 15—20; VII, 31; X, 1—9; XIII, 8—13, 19—20; XV, 12—21. О связи предопределения и личной ответственности в судьбе человека см.: Fr. Nötscher. *Himmlische Bücher*; A. Marx. *Y-a-t-il une prédétermination à Qumrân?*; J. Licht. *Treatise on Two Spirits in DSD*; D. Flusser. *The Dead Sea Sect*, p. 220—226. Речь пророков относилась к настоящему и будущему в глазах их слушателей и в библейское время, как указал Селигманн. См.: L. H. Silberman. *Unriddling the Riddle*, p. 324—325.

²⁹¹ В настоящем откровении заключается в правильном толковании их слов, в которых Бог открыл тайны посредством «своего святого духа» (J. Hempel. *Die Texte von Qumran*, S. 349). Толковать правильно для кумранцев значит толковать эсхатологически, по мнению Хемпеля. Идея покаяния и идея суда Йахве неразрывно связаны с проповедью уже первых представителей пророческого движения. См.: H. Gottlieb. *Amos und Jerusalem*. VT, XVII, N 4, 1967, S. 430—463; основная идея Амоса — предстоящий суд (S. 463). См. также: H. P. Müller. *Ursprünge und Strukturen alttestamentlichen Eschatologie*. Berlin, 1969, S. 72—89.

²⁹² III Эзр I, 38—40: «Смотри на людей, грядущих с востока, которым я дал в вожди Авраама, Исаака, и Иакова, и Осию, и Амоса, и Михея, и Иоила, и Авдия, и Иону, и Наума, и Аввакума, Софонию, Аггея, Захарию и Малахию, который наречен и Ангелом господним». Ср. Сирах XLIX, 8—12.

²⁹³ Та же идея в основе мишнаидско-талмудических толкований Библии, см.: E. Slomovici. *Toward an understanding of the Exegesis in the Dead Sea Scrolls*. RQ, N 25, 1965, p. 3.

²⁹⁴ Ps XXXVI (XXXVII), 35—36. Все библейские цитаты определены комментатором, издателем текста Н. В. Пигулевской.

²⁹⁵ Хроника Иешу Стилита. Перевод с сирийского и примечания Н. Пигулевской. В кн.: Н. В. Пигулевская. *Месопотамия на рубеже V—VI вв. н. э.* М.—Л., 1940, стр. 130—170.

²⁹⁶ Там же, стр. 141, аналогичный пример на стр. 170.

²⁹⁷ См.: H. Stegemann. *Der pešer Psalm 37 aus Hohle 4 von Qumran*. RQ, N 14, 1963, S. 241, Anm. 20.

²⁹⁸ MT: Ps XVII, 16; Хроника Иешу Стилита, стр. 141.

²⁹⁹ *rzy mḥsbt* — «тайны мышления» названы в разорванном контексте фр. XVII, 3, но, может быть, имеется в виду другое: тайны (заслуживающие) размышления, согласно обычному смыслу (*st. cstr.*).

³⁰⁰ Способность к познанию Бога уже в древности вознаграждается Заветом (А. М. Denis. *Les thèmes de connaissance*, p. 82).

³⁰¹ Тайны природы и космогонии — 1Q Н I, 9—14; речи — I, 28—31; чудо человеческого спасения — III, 19—24. См. также: J. Licht. 1) *Doctrine of the Thanksgiving Scroll*; 2) *An analysis of the Treatise of the Two Spirits in DSD*; D. Flusser. *The Dead Sea Sect*; J. Pryke. «Spirit» and «Flesh».

³⁰² В этом *goral* «жребий» человека (1Q Н III, 22—23; VI, 13; XI, 11—13; 1Q М XIII, 9—10, 12; 1Q S XI, 7—8). Схожие виды тайн рассматриваются в компиля-

тивной Кн. Эноха. Проблема способности человека овладеть ими разрешается там с помощью откровений. Из избранного праведника Энох превращается в сверхъестественное существо. С этой точки зрения концепция автора 1Q S «прогрессивнее»: он воспринимает «дивные тайны», не меняя человеческой оболочки, напротив, подчеркивая ее земную сущность.

³⁰³ «mosaic of the Scriptures» (S. Holm-Nielsen. Hodayot, p. 320).

³⁰⁴ Характерно, что 1Q Н, как и другие свитки 1Q и фрагменты сочинений из других пещер, не псевдоэпиграфы, они говорят не от лица ангелов и святых. Ср. Псалмы Соломона, которые насыщены также цитатами из Псалмов и Пророков.

³⁰⁵ Отклонения от МТ указываются во всех обстоятельных комментариях к 1Q Н. Как пример можно привести 1Q Н IV, 19. Автор использовал Ps XXXI, 12 в сокращении с изменениями: gō'āu («видящие меня») превратилось в ge'au («мои друзья»), nādēdū («разбежались, рассеялись») — в niddeḥū («прогнаны», «разогнаны»). В результате сатирическое изображение людского малодушия перед лицом опалы превратилось в лирическую жалобу на насильственную разлуку. Поскольку текст не цитата, мы вправе допустить здесь переосмысление источника, а не расхождение двух версий.

³⁰⁶ 34, если принять восстановление Хаберманна для 1Q Н II, 14: [dorešey] 'emet параллельно 'ohabeu musar («любящие поучение») (А. М. Habermann. Megilloth, p. 116).

³⁰⁷ «Заботиться о благе ближнего» — скорее идиома, букв. «искать мира, благополучия (šālōm) ближнему», «опекать» (сироту, незамужнюю девицу) — CD XIV, 16. В 1Q S не встречается.

³⁰⁸ Ср. I Chron XXVI, 31, где смысл: оказаться объектом проверки качеств. Остальные случаи drš в niph. (Jes LXV, 1; Ez XIV, 3; XX, 3, 31; XXXVI, 37) имеют значение «открываться», «дать доступ к себе» (от «проявить себя» (от лица Бога)). Gen XLII, 22 — «подлежать оплате, отмщению» (о пролитой крови). Здесь сливаются два первых значения: те, которые стали доступны моим исканиям, моей законопослушной деятельности, «оказались доступными для меня».

³⁰⁹ Тенденцию объяснять текст с помощью самого текста Библии правильно подметил Скиан (P. W. Skehan. The biblical Scrolls of Qumran).

³¹⁰ О длительности реально-исторического времени свидетельствует 4Q pNah I, 3: «...цари Йавана от Антиоха до появления ('ad 'amod) киттийских властителей», т. е. от селевкидов (Антиоха Эпифана, вероятно) до римских военачальников и правителей областей. Одно и то же выражение в различных комментариях трактуется по-разному, например: sukkat Dawid — CD VII, 15—16, ср. 4Q Flor, 12—13 (фр. II, 6—8).

³¹¹ За немногими указанными исключениями, но и в отмеченных случаях нет конкретного описания случившегося. Абстрактная характеристика взаимоотношений переносит их из сферы социальной в сферу морально-этическую, чему способствует также чрезмерно широкое использование библейского текста.

Г л а в а IV

КУМРАНСКАЯ ЛИТЕРАТУРА И ЭСХАТОЛОГИЯ

Если сближение Праведного Наставника с Мессией — Христом находит все меньше последователей, то заметнее тенденция отождествлять кумранскую общину с примитивной церковью, с общиной ранних христиан.¹ Та же идея лежит в основе сопоставления символики храма, отыскиваемой в кумранской литературе, с общиной в целом, которая, по этой теории, представляет «новый храм».² Жертвоприношение носит духовный характер, выражаемый святой и чистой жизнью, славословием и молитвой членов общины.³ При этом ученые признают, что прямой параллели к такой символике храма в иудаизме нет. Попытка Фейе найти ее в Кн. Даниила не увенчалась успехом.⁴ Но вся концепция, как в случае с Праведным Наставником, укладывается в рамки христианских представлений о церкви — общине верующих: христиане — истинный храм Бога, согласно учению апостола Павла.⁵ В уподоблении коллектива отдельному человеку Христос есть дух, а церковь — община, отдельный ее член — тело, таким образом, объединение верующих мистически связано с объектом своего культа.⁶ Сама идея общинного устройства жизни в исследованиях этого направления связывается с чисто теологическими воззрениями, как ее формулирует Хенгель в своем итоговом труде «Иудаизм и эллинизм» в связи с изложением системы дуализма у ессеев: антропология и экклезиология приводят человека к *vita communis*, т. е. к ессейской общине,⁷ так как только там можно исполнять требования Торы: «*extra ecclesiam nulla salus*» («вне церкви нет спасения»). Подобный подход к историческим явлениям уводит полностью от реальной общественной жизни с ее интересами и потребностями в область почти исключительно эсхатологических чаяний. Не условия жизни создают эсхатологический идеал, но эсхатологический идеал — проекция современной ему общины, которая считает себя поэтому святилищем, объединяя все, что есть святого в Израиле.⁸ Неудивительно, что даже ясные и недвусмысленные свидетельства источников относительно желаемого устройства жизни «Израиля», которое должно распространиться в дальнейшем на весь иудейский народ, рассматриваются в сфере эсхатологии, при этом в основном связываются с такими формами эсхатологических воззрений, само существование которых у кумранских сектантов создано толкованиями источников, а не вытекает из них непосредственно.⁹ Всякое упоминание будущего события относится непременно к эсхатологическому будущему.¹⁰

Сложность проблемы заключается в неясности определения границ эсхатологических представлений в библейской и побиблейской литературе. Явно наметилась тенденция, в силу которой учение о конце мира, гибели вселенной в разгуле стихий и возрождении ее в новом виде получило более широкое толкование и распространяется на все аспекты поисков лучшего будущего в иудаизме.¹¹ Любая идеализация будущего государственного устройства в таком случае рассматривается как атрибут эсхатологии.¹² Всякий царь и всякий первосвященник, который должен

в силу исторической традиции встать у власти в обновленном государстве, должен быть поэтому эсхатологической фигурой.¹³ Идеальное государство будущего, по мнению представителей теории универсальной эсхатологии, есть прообраз царства божия и потому является эсхатологической идеей.¹⁴ Этот универсализм эсхатологии, оправдывающий себя в какой-то мере для эпохи эллинизма¹⁵ с ее социальными катаклизмами — сменой «мировых» монархий, социальных отношений, с восстаниями рабов и угнетенных, подготавливающими смену рабовладельческой формации, — проецируется при этом в прошлое. Необычайно яркое по социальной окраске движение древней Иудеи, выражавшееся в исторических выступлениях пророков, в первую очередь Амоса, Михея, Исаяи и Иеремии, теперь воспринимается главным образом как идеология эсхатологического направления.¹⁶ Борьба за укрепление распадающихся отношений родового строя в Израиле и Иудее, за прекращение разделения свободного земледельческого населения этих государств на два полюса, один из которых характеризуется ростом землевладения и ростом ростовщичества, другой — потерей земельных наделов и потерей личной свободы в силу существования кабального рабства, возникшего на почве двух первых явлений; борьба за укрепление правопорядка в целом, по мысли крупнейших деятелей пророчества, единственно может создать те условия, при которых маленькая страна выдержит натиск противника, олицетворяющего мировое господство в политических масштабах того времени, и сохранит свою независимость.¹⁷ Естественно, что пророк, проповедник нарождающейся монотеистической религии, нравственные обоснования своих социальных требований прямо связывал с идеей божественного вмешательства в судьбы мира, которые не отделялись и не могли отделяться от судьбы собственного государства и народа.¹⁸ Расстановка общественных сил и их действия вполне реальны в представлении допленного пророка, несмотря на религиозные покровы, в которые он их одевает в силу субъективных переживаний.¹⁹ В слепопленный период историческая обстановка вызывает определенную эволюцию религиозных представлений. Чем меньше действительных политических возможностей для укрепления независимости государства и общества, тем сильнее идея вмешательства в его жизнь потусторонних сил. Политические и экономические интересы получают иррациональную окраску и преобразуются в сверхъестественные явления.²⁰ Это ясно прослеживается в Кн. Даниила, которая, по всеобщему признанию, является исходным образцом всей апокалиптической литературы. В Кн. Хроник мы видим пример не только результатов обработки исторического материала для полного его приспособления к нуждам теологического мировоззрения, но прослеживаем во всех деталях средства и методы, какими достигается такая обработка.²¹ В этих произведениях, заключающих библейский канон, теология еще переплетена с историей;²² в неканонических произведениях иудейской литературы того же периода и позднее история целиком замаскирована теологией и ее нужно извлекать из произведений. Однако и здесь исторические условия в конечном счете определяют развитие литературы,²³ и как бы ни хотели анонимные авторы воспринимать историю прошлого в условном теологическом плане, литература не перестает быть зеркалом общественных отношений. Если отражение получается кривым, оно нуждается в восстановлении искаженного оригинала с помощью понимания тех потребностей, которые вызвали к жизни фантастические образы апокалиптики.²⁴

Исходя из этих предпосылок, мы оговариваем здесь свое понимание термина «эсхатология» применительно к кумранской литературе. К эсхатологическим представлениям мы относим в первую очередь идею гибели мира от сверхъестественного вмешательства стихий (огня, воды) с после-

дующим или предшествующим этому Страшным судом, обрекающим на возмездие грешников и награждающим праведников («День Йахве»);²⁵ возрождение мира в обновленном и исправленном виде, где царит бессмертие и нетленность, где стирается граница между человеком и ангелами и духами. К тому же кругу относится фигура Мессии, царя или первосвященника или соединение обоих понятий в одном лице, если она надедена, во-первых, сверхъестественными чертами, во-вторых, связана с явлениями конца мира — конца эона — и сама воспринимается трансцендентно, т. е. изображает существо, обитающее в ином мире и лишь на время, для исполнения определенной миссии, ниспосылаемое еще более могущественной силой в посюсторонний мир. Все остальные атрибуты эсхатологии группируются вокруг этих трех главных признаков эсхатологического мировоззрения.

Все образы, отличающиеся земным характером и не нуждающиеся для своего объяснения (с точки зрения автора трактуемого произведения) в привлечении сверхъестественных явлений, как бы они ни были идеализированы, мы воспринимаем как литературный образ, отражающий известные исторические обстоятельства. С этой точки зрения мы рассматриваем главные аспекты кумранской идеологии в сохранившихся памятниках.²⁶

Следует отметить, что история апокалиптической литературы иудеев ясно показывает эволюцию эсхатологических идей, которые за несколько веков своего существования претерпели значительные изменения.²⁷ В ранних памятниках кончина мира и конечный суд есть непосредственно дело самого Йахве.²⁸ В этих произведениях Мессия отличается своим человеческим обликом и политическим назначением — он царь будущего, избавитель и защитник еврейского народа. Страшный суд сохраняет характер земного возмездия окружающим Иудею враждебным народам, после чего судьба иудеев изменится к лучшему: рассеянные по лицу земли колена Израиля соберутся на древнюю родину и заживут там благополучной жизнью, когда будут искоренены нарушители закона из их собственной среды.²⁹ Эти идеи, как уже отмечалось, свойственны раннему периоду иудейской литературы эллинистического периода — второй половине III в. — первой половине II в. до н. э. На той же ступени находятся кумранские представления о будущих судьбах избранной части Израиля. Это было бы отчетливо видно из самих памятников, если бы интерпретация их не навязывала им содержания, извлеченного из произведений позднейшего времени, сложившихся на рубеже нашей эры, когда военно-бюрократическая власть Римской империи изменила политическую ситуацию в подвластной ей стране. Тогда осуществление надежд на победоносное восстановление древнего идеала государственного устройства было перенесено в сферу религиозных представлений.³⁰

Все элементы иудейской эсхатологии находят себе обоснование и объяснение в самой истории еврейского народа. Кумранская литература в этом отношении не является исключением. По устоявшемуся в науке представлению, иудейская апокалиптика восходит к Иезекиилу и Второисае. Полное развитие она получает в Кн. Даниила и в ранней части Кн. Эноха, сохранившейся в эфиопской версии.³¹ Точно так же кумранская эсхатология связана с библейскими традициями в первую очередь.³² Граница между ранними произведениями библейской апокалиптики и более поздними сочинениями ессеяского направления достаточно зыбки. Во всяком случае о конечном суде, загробном воздаянии, воскресении праведников писатели Кумрана не имели четких представлений, эта тема мало разработана в дошедших памятниках.³³

Рассматривая представление о гибели мира как неизбежную черту мировоззрения эпохи, не связанную с субъективными воззрениями того

или иного учителя или проповедника, трудно думать, что древняя раввинская литература еще не знает о ней.³⁴ Скорее сведения ранних учителей об этом предмете до нас попросту не дошли. Само представление теологически связано с учением об исконном, едином и непреложном плане мироздания, в монотеистической религии осуществляемом самим Богом.³⁵ Оно связано с противопоставлением материального и духовного миров: человек изменчив и смертен, мир, в котором он обитает, таков же.³⁶ Корни этих представлений уходят в глубокую древность семитских народов.³⁷ Исторически для данной эпохи эта черта мировоззрения иудеев Палестины и диаспоры укрепляется конкретной социальной обстановкой: жизнь человека настолько тяжела и невыносима, что продолжаться долго так не может, конец неизбежен и требует нового начала, нового зноа.³⁸ Гибель мира мыслится в пожаре и наводнении.³⁹ Кн. Юбилеев уже передает представление о гибели земли и сотворении нового, лучшего мира.⁴⁰ В конечном развитии представления эсхатологии приходят к схеме: нынешнее время, время Мессии и вечное блаженство. Признак настоящего времени — грех, нечестие, вызываемые господством злой силы, отсюда страдания человечества вообще, страдания праведников в особенности. В своем окончательном виде эта схема — явление сравнительно позднее, закрепившееся в иудаизме после разгрома страны римскими войсками. Она отражена полностью в III Эзр (IV, 27; VII, 12), то же в Апокалипсисе Варуха. Оба произведения, как известно, замыкают цепь апокрифической литературы эллинистического периода.⁴¹

Схожее учение о перспективах своего и будущего времени усматривается в кумранской литературе. Материалом здесь служат прежде всего «Толкование на Аввакума», «Толкования» вообще и «Дамасский Документ». Настоящее время — это господство Велиала,⁴² и этому господству приходит последний срок. Вся жизнь кумранской общины есть ожидание последних судеб мира, ради чего община удалилась в пустыню, замкнулась в своем кругу, чтобы быть достойной спасения.⁴³ Эти представления общины отразились филологически в выражениях *dor'aharon* — «последнее поколение» (1Q pHab II, 7; VII, 2; CD I, 11—12; DJD, I, 14.17—19.2) и *'aharit ha-yamim* — «последовательность дней» (1Q Sa I, 1; CD IV, 4; VI, 10—11; 1Q pHab II, 5—6; IX, 5; DJD, I, 14.6), что обычно понимают как «конечность дней». Нет сомнения в том, что члены кумранской общины признавали свое время особым, решающим для будущих судеб народа, поворотным пунктом, долженствующим разграничить несчастное настоящее и счастливое будущее. Они ощущали себя живущими накануне великих исторических событий, меняющих судьбы еврейского народа и других народов мира.⁴⁴ Затруднение заключается в том, что все человеческие поколения живут в «последние» (по порядку наступления) времена. В то же время прилагательное *'aharōn* может означать как «последний» в абсолютном смысле (последний, завершающий, обрывающий ряд поступления во времени), так и «поступающий», т. е. следующий, долженствующий наступать позднее по сравнению со временем, упоминаемым в повествовании. Вариация значений встречается как в Библии,⁴⁵ так и в кумранских текстах. Даже при ожидании апокалиптического близкого конца сам процесс — «период ожидания» (*Naherwartung*) — неоднороден, имеет множество оттенков, которые оставляют место и для «простого» будущего.⁴⁶ Однако многие исследователи кумранской литературы считают, что выражение *'aharit ha-yāmīm* всегда указывает на эсхатологическое направление данного памятника.⁴⁷ Отсюда, если «помазанник» ожидается в будущем, определяемом этим выражением, это непременно эсхатологический образ.⁴⁸ *'aharit* не может быть не чем иным, как противоположностью *rē'sīt* («начало», «отправной пункт»), но является ли оно в абсолютном или относительном своем

значении (как и *rē'šit*), можно определить лишь в контексте. Даже в библейском тексте, где речь достаточно ясно идет об историческом будущем, современные исследователи легко усматривают эсхатологию.⁴⁹ *'aḥārīt* может с этой точки зрения восприниматься как понятие, параллельное «смерти», в противоположность *rē'šit*.⁵⁰

Справедливо замечание Жюбер, что выражение *'aḥārīt ha-yāmīm*⁵¹ означает то будущие события,⁵² то настоящие, действительные события.⁵³

Значению термина посвящена статья Карминьяка, который, используя материал Библии и кумранские тексты, убедительно показал, что этот термин не означает ни там, ни здесь «конец дней», «конечные дни», «конец мира, мировую катастрофу».⁵⁴ Можно говорить в связи с этим термином о времени, последующем за тем, с позиций которого говорит данный автор.⁵⁵ Как показал Лихт, историю кумранцев и литературы «есейского направления» делили на четыре периода: а) прошлое, до начала того времени, в котором живет автор и его современники; б) настоящее, современность; в) будущее, предстоящий период борьбы с Велалом; г) период спасения, счастливое и мирное существование спасенного «праведного Израиля».⁵⁶ Можно прибавить к этому убеждение в неизбежности наступления мирового катаклизма, гибели мира в борьбе стихий, которое разделяли и кумранцы, отразив его в своих поэтических произведениях.

Таким образом, с понятием «эсхатология», с прилагательным «эсхатологический» мы здесь связываем исключительно представление о конце мира. Ожидание же лучшего будущего, уверенность в его наступлении при готовности бороться за желанный мировой порядок мы относим к религиозно-политическим идеям кумранской общины в силу господства в этой среде идеологии, в которой религия преобладала и занимала основное место, но не исключала полностью возможность развития других сторон мировоззрения.

По сложившемуся в науке мнению, кумранцы с понятием Мессии, помазанника, приносящего избавление и спасение праведному Израилю, связывали тройственный образ «Пророка», «Первосвященника», «Царя»,⁵⁷ трех ипостасей Мессии с большой буквы.⁵⁸ Все три мессианские фигуры тем или иным образом сопоставлялись с Праведным Наставником и с выдвинутым им учением. В этой триаде наиболее ясны образ будущего светского государя и его функции вождя.

Кумранские источники избегают пользоваться для обозначения светской власти в Израиле в настоящем и будущем термином «царь» (*melek*). Этим словом в кумранском тексте называют чужеземных монархов⁵⁹ и царей родной земли в прошлом.⁶⁰ Глагол «царствовать» (*mālakh*) охотно применяется в кумранских славословиях Йахве, его владычество есть «царствие», «царствование».⁶¹ Это выражение, восходящее к Библии, естественным образом укрепилось в иудаизме за период существования храмового государства, когда официальная идеология признавала Йахве царящим над своим народом, а на самом деле народ подчинялся своей иерократии и стоящей за ее спиной чужеземной власти. Эта точка зрения характерна для апокалиптической литературы и переходит в так называемую раввинскую литературу, где продолжает господствовать.⁶²

В силу избранничества, выражаемого обрядом помазания, царь сам является представителем и уполномоченным, через которого осуществляется власть Йахве над народом.⁶³ Однако, по мнению кумранцев, цари так же виновны в прошлых преступлениях против Бога, как и подвластные им, и потому истреблены.⁶⁴ В настоящем времени светский властитель носит название *pāšī'* — «вождь», «князь».⁶⁵ В кумранских текстах термин, по-видимому, отражает словоупотребление Иезекиила,

чей политико-религиозный проект государственного устройства был близок членам общины.⁶⁶ Даже те ученые, которые видят в понятии «мессия» лишь религиозно-эсхатологическое значение, отмечают политический характер слова «царь» и употребление его применительно к ожидаемому избавителю в хасмонеизский период и позднее.⁶⁷ Термин *pāšī'* в Кумране обычно воспринимается как эквивалент мессианского царя, как реминисценция мессианских чаяний согласно Ps LXXII, Jes XI.⁶⁸ Однако эти мессианские чаяния неразрывно связаны с древней исторической традицией, рассматривающей учреждение царской власти как результат божественного волеизъявления.⁶⁹

При этом традиция, соблюдаемая кумранцами, в полном согласии с основной тенденцией народного предания законным царем признает лишь царя из Дома Давида, потомка избранника Иахве, которому трон обещан навечно.⁷⁰ В пророческой проповеди царство Давидово играет особую роль как отвечающее намерениям Бога.⁷¹ Эту точку зрения единодушно отражают библейские и побиблейские памятники литературы вплоть до эпохи, современной кумранской общине.

Та же традиция насыщает Кн. Хроник, особенно первую из них.⁷² Давиду отводится роль избавителя Израиля в Кн. Эзры—Неемии.⁷³ Кн. Хроник поддерживает идею реальной возможности получить при удобном случае царя из рода Давида, она перечисляет потомков Давида, среди которых многочисленным потомством выделяется Зоровавель (I Chron III, 19—21). Еще Цунц предполагал, что то же отношение к династии Давида отражали многие не дошедшие до нас сочинения,⁷⁴ что подтверждается находками Кумрана. Соблюдение Завета, Торы есть то условие, которое гарантирует наличие царя из Дома Давида (II Chron VI, 16 (молитва Соломона); VII, 17—18), так что, будучи уверенными в правильном служении закону, общинники Кумрана должны были сохранять уверенность в обязательном обретении законного царя.⁷⁵ С политической стороны этот пункт кумранской проповеди был наиболее щекотливым. Сами Маккавеи в начале своих действий против селевкидской монархии разделяли общие убеждения относительно законности династии Давида.⁷⁶ Восприятие царя-мессии как реальной исторической личности, свойственное раннему периоду псевдоэпиграфической литературы,⁷⁷ ставило под сомнение права Хасмонеев и их преемников Иродов, не говоря уже о чужеземной власти в стране.⁷⁸ Евангельское предание наглядно показывает, что обращение «Сын Давида»⁷⁹ в первую очередь объясняло вынесение смертного приговора в процессе против Иисуса. О гонении Домициана на потомков Давида сообщает Евсевий в «Истории церкви».⁸⁰ На этой почве раввинская обработка устраняла из эсхатологических произведений места, проповедовавшие мессианизм, так как результаты его воздействия на народ влекли тяжелые последствия.⁸¹

Ту же систему представлений мы встречаем в литературе кумранского общества. Функции *pāšī'* показывает прежде всего «Благословение жрецов и князя» (1Q Sb), рисующее отношение князя к Израилю и иноземцам.⁸² В соответствии с сакральными функциями древнего царя Израиля—Иудеи он связан с обновлением Завета (V, 21—29): «И Завет...⁸³ да о[бно]вит ему, чтобы восстановить царство народа его⁸⁴ навеки...(22) и обличать по пря[моте сми]ренных земли.⁸⁵ И ступить перед Ним непорочно по всем путям... (23) и поставить Завет... крепостью для ищущих его (?)... тебя Господь на вечную высоту и как мощную башню на высокой (24) стене. И по[разишь народы] силой уст своих, и скипетром твоим ты опустошишь землю, и духом уст своих (25) умертвишь нечестивцев при духе вечного мужества, духе знания и богобоязненности. И будет (26) правда поясом твоих бедер и вера—поясом твоих чресл.⁸⁶ И (Бог) да обратит рога твои в железо и копыта твои

в медь,⁸⁷ (27) и да бодешь, как бык.⁸⁸ ...и да топчешь народы, как уличную грязь⁸⁹ ...Ибо Бог поставил тебя жезлом, (28) в[ластителем], перед тобой преклонятся [народы, и все пле]мена поработятся тебе,⁹⁰ и Своим святым именем (Он) возвеличит тебя,⁹¹ (29) и ты станешь, как л[ев...] ⁹² добычу, и нет супротивника. И твои... раскинутся над...».⁹³

Несмотря на отрывочность, сильно поврежденный текст сохранил отражение трех главных функций царя-вождя: он блюститель Завета, который ему предстоит возобновлять;⁹⁴ ему же присущи судейские функции обличения⁹⁵ (строка 22), т. е. уличения в нарушении Закона-завета, который ему предстоит охранять. Подробнее всего перечислены обязанности воителя (строка 24—29). Он защитник своего народа (мощная башня на высокой стене), он опустошает землю и умерщвляет нечестивцев (строка 25), он топчет народы, как уличную грязь (строка 27), народы должны служить ему. И он поражает народы силой и духом своих уст, т. е. достаточно его приказа и распоряжения, которые поддерживает Бог, чтобы народы были побеждены и поработены. При этом ему свойственны неотъемлемые качества мужества, знания и богобоязненности как идеальному царю Второзакония.⁹⁶ Следуя рутине толкования, можно без особых затруднений увидеть в «Благословении» текст эсхатологического назначения. Этому способствует прежде всего использование XI главы Кн. Исаяи, представляющей идеал золотого века, начало которому положит появление новой отрасли от «посеченного ствола Иессея» (Jes XI, 1). Не все специалисты усматривают в этом месте у Исаяи желание показать сюрреальное царство блаженства, ожидающее в будущие века возрожденный Израиль. Это лишь поэтическое преобразование древнего представления о судьбах человечества, использованное великим поэтом как литературно-ораторский прием изображения мирной эпохи после кровопролитных войн с могущественным противником.⁹⁷ Обращает внимание и то обстоятельство, что автор «Благословения» остановился перед идиллической картиной будущего и не использовал ни одного штриха, относящегося к мессианскому «царствованию». Он заимствует образы Михея⁹⁸ и благословения из Кн. Бытия, приспособляя элементы поэтической речи Библии для создания собственной картины могущества и величия земного предводителя народа. Эпитеты и метафоры не выходят за пределы той гиперболизации, которую, например, посредством речи пророка Аввакума автор «Толкования на Аввакума» прилагает к характеристике могущества киттиев.⁹⁹ Идея универсального властителя, который уничтожает и поработяет другие народы, при создании кумранской литературы уже давно не являлась чем-то новым для иудеев, переживших к этому времени господство пяти «мировых монархий».¹⁰⁰ По сравнению с позднейшими представлениями о царе-Мессии элемент необычного невелик, намеков на таинственные явления нет совсем.¹⁰¹ Лев и бык, появляющиеся здесь как метафора-сравнение, в Библии — символы Йахве и символы царя. Заслуживает внимания упоминание о том, что пастырь-князь должен жезлом (царским скипетром, символически отождествляемым с посохом пастыря) пасти народы, другими словами, народы не истреблены, они покорились вождю Израиля. Вся поэтическая схема укладывается в рамки описания торжественно-светлого будущего, но не содержит в себе эсхатологической темы распада этого мира и возрождения в другом эоне. Воинственные деяния ожидает от князя «Дамасский Документ», предполагающий появление *pāšī* в будущем и относящий к его особе вторую половину знаменитого стиха Num XXIV, 17:¹⁰² «„Жезл“ — это князь всего общества. При своем появлении ¹⁰³ разобьет всех сынов Сифа».¹⁰⁴ Упомянутый перед этим *doreš ha-torah* — «Домогающийся («Толкователь») Закона», согласно нашему пониманию, здесь во всяком случае историческая личность, охарактеризованная сло-

вами «пришедший в Дамаск» (CD VII, 18—19). Сопоставление двух персонажей, находящихся в двух временных планах (один — связанный с началом деятельности общины в Дамаске, другой — долженствующий появиться в будущем), показывает, что и второе лицо мыслилось исторически возможным. Совместное их появление осуществит пророчество Валаама полностью и выполнит также программу Второзакония о правах и обязанностях царя. В момент создания памятника¹⁰⁵ община естественно не располагала таким «главой», на это указывает как данный текст с инфинитивом в значении будущего времени, так и строки 14—18, трактующие истолкование слова «*melekh*» в пророчестве Амоса (Am V, 26 и IX, 11). Фигура *dōrēš ha-tōrah*, в ассоциации с которой появляется образ *pāšī'*, указывает на необходимость контроля над его благочестием и готовность поддерживать всеобщее исполнение закона. Это предположение подтверждает текст «Двух колонок» (1Q Sa), в котором лицо, названное *ha-mašī^ah* (помазанник), в первом случае (1Q Sa II, 12) *mešī^ah Yisra'el* (помазанник Израиля), во втором и третьем (II, 14, 20) должно садиться за стол в торжественном собрании после первосвященника,¹⁰⁶ после него брать еду, которую перед этим первосвященник благословил (II, 18, 21). Благословения произносят и все остальные участники трапезы по старшинству.¹⁰⁷ В свое время мы высказывали возражения против отождествления «помазанника Израиля» с трансцендентным Мессией и всякой трапезы, которую он почитает своим присутствием, с «мессианским пиршеством».¹⁰⁸ Высказанная точка зрения не расходилась с мнением издателя, Д. Бартельми,¹⁰⁹ однако именно эсхатологический аспект служил основной базой для суждения о мессианско-эсхатологической догме кумранской общины. Внимание исследователей при этом обходило наличие частицы условности в тексте, вполне сохранившемся в этом месте: «если породит (приведет)¹¹⁰ помазанника» и т. д. Коль скоро вера в пришествие Мессии (с большой буквы) — одно из важнейших звеньев в кумранской идеологии, в которой эсхатологические интересы, по мнению преобладающей части исследователей, вообще наиболее сильны, то непонятно *Credo* с оговоркой. Оно вполне понятно, если для идеального правопорядка нужен царь Давидид, которого нельзя призвать по собственному почину: до его появления должны произойти события, в силу которых национальный царь получит помазание (в Иерусалиме), а это может быть лишь с соизволения Бога. То же касается и упоминания о пиршестве, «мессинской трапезе», как ее называют. Общий контекст показывает, что речь идет о любой трапезе, от самой торжественной, возглавляемой коронованным царем с высшими должностными лицами, и до любого собрания в составе до 10 человек.¹¹¹ Суть правила в том, что любой состав общества требует жреческого благословения, без которого ритуал не может состояться.¹¹² Вся обстановка, которую изображает 1Q Sa, с полным составом общины (общество с женщинами, детьми, несовершеннолетними, дряхлыми стариками, больными и калеками, слабоумными и т. п.) не напоминает святых трансцендентного мира, это живое человеческое общество.¹¹³

С особой настойчивостью утверждается право на трон Израиля потомков «Дома Давида». Ореол окружает имя Давида и его место в истории еврейского народа и государства. В этом отношении кумранская идеология имеет общую точку соприкосновения с современным ей мировоззрением иудаизма.¹¹⁴ Заведомое нарушение закона Давидом находит в кумранской литературе извинение в отсутствии в его время кодекса законов, лишь поступок с Урией не оправдан (CD V, 2—6). Важный материал для суждения об оценке личности Давида представляют тексты из 11-й пещеры. Здесь, как известно, явился впервые еврейский оригинал псалма 151 версии Септуагинты, не вошедший в собрание псалмов

масоретской версии.¹¹⁵ Текст¹¹⁶ говорит от имени Давида и выделяет момент избранничества и способность понимать и прославлять величие Бога как пример высшей мудрости и поэтического вдохновения. Орфический элемент, на который обращает внимание издатель Дж. А. Сендерс¹¹⁷ и который, по мнению Хенгеля, проникает в эссеистов под прямым влиянием греческого мистицизма,¹¹⁸ можно объяснить и собственной иудейской традицией, если учесть то исключительное внимание к культовой музыке и пению, которые приписывают Давиду Кн. Хроник.

Гимн выделяет и другую версию избранничества Давида — его единоборство с Голиафом, в результате которого, по «светской» версии предания, лежащей в основе Кн. Самуила-Царей, Давид достиг царской власти.¹¹⁹ Заголовок псалма 151В гласит:¹²⁰ «Начало мужества (geb[u]-rah) Давида, когда помазал его¹²¹ пророк божий».

Вполне в духе Кн. Хроник характеризует Давида сочинение в прозе, замыкающее список псалмов и гимнов из 11-й пещеры.¹²² Приводим в переводе его небольшой и хорошо сохранившийся текст (11Q Ps^a Dav Comp, col. XXVII, 2—11 (табл. XVI)): «(2) И был Давид сын Иессея мудр и светел, как солнечный свет, и грамотен, (3) и разумен, и совершенен на всех своих путях перед Богом и людьми. И дал (4) ему Йахве дух разумный и светлый, и он написал псалмов (5) три тысячи шестьсот и песен, чтоб воспевать пред жертвенником над ежедневной (6) жертвой всесожжения ('olat ha-tamid), на каждый день, на все дни года — триста шестьдесят (7) четыре. И на субботнее приношение (qorban) — пятьдесят две песни, и на приношение (8) новомесечий, и на все праздничные дни, и на День Очищения тридцать песен. (9) И было всех песен, какие он сказал, четыреста сорок шесть, а песен, (10) чтоб играть на струнах ('al hrgw'um — ha'regu'im), четыре. А всего было четыре тысячи пятьдесят. (11) Все это сказал он пророческим даром, который дарован ему от Всевышнего».

О принадлежности к сектантской литературе здесь говорит лишь подсчет дней в году — 364, согласно солнечному циклу Кн. Юбилеев.¹²³ Интересно, что текст, воспроизводящий «исторический» портрет Давида, избегает называть его царские обязанности: Давид здесь мудрый псалмопевец, который «пишет» свои гимны и псалмы, как современный поэт. Уклончивость в отношении царского титула является причиной того, что кумранские тексты с намеком на независимую государственность воспринимались как мессианско-эсхатологические свидетельства.¹²⁴

В кумранских документах мы имеем свидетельства о том, что будущий царь-помазанник¹²⁵ должен быть «отпрыском Давида» (šemaḥ Dawid) в прямом значении слова. Это прежде всего «Благословение Патриархов» (4Q), строка 5,¹²⁶ фрагмент:¹²⁷ «...[не] исчезнет властитель из колена Иуды.¹²⁸ Когда будет в Израиле властвовать [За]вет,¹²⁹ (власть) вернется к нему, к Давиду, ибо „посох“ — это Завет царствования, (4) [а тыся]чи Израиля — это „ноги“,¹³⁰ пока не придет праведный помазанник, отпрыск (5) Давида, ибо ему и его семени дан завет царствования над своим народом на вечные поколения за то, что сохранил (6?)...¹³¹ Учения (Торы)¹³² вместе с людьми общины, ибо (7)... это собрание людей... (8) ...дал (дан)...». Из текста видно, что в Завет, который должна соблюдать община ('anšeu yaḥad), входит восстановление царской власти законной династии. Династии Давида власть была обещана Богом навеки. Обетование это сообщается в Благословении Иакова в момент его смерти, эксцерпт из которого образует введение к данному сочинению. Еще более важны выдержки из 7-й главы II Кн. Самуила, вошедшей в 4Q Flor в знаменитом месте обетования вечной власти потомкам Давида.¹³³ «(10) И Йахве сообщил тебе, что дом построит тебе:¹³⁴ „Я поставлю семя твое после тебя и утвержу трон его царства (11) [наве]ки. Я буду ему отцом, а он будет мне сыном“.¹³⁵ Это от-

прыск Давидов,¹³⁶ являющийся вместе с Домогающимся Закона (Торы), который (12) [будет] в Си[оне в после]довании дней,¹³⁷ как написано: „И я подниму кушу Давида, упавшую“.¹³⁸ Это (и есть) куша (13) Давида, упавш[ая, а пос]ле он встанет (явится),¹³⁹ чтобы спасти Израиль...».

Этот текст интересен не только содержанием, которое лишний раз показывает отношение к Дому Давида в будущем обществе, создаваемом членами общины, но и тем, что он дает некоторую возможность проследить соотношение «толкований». Одно и то же слово Амоса о куше Давидовой — шалаше Давида, убежище пастуха, откуда берет начало величие основоположника древнего государства, в «Дамасском Документе» понимается иносказательно, притом в сочетании с другим текстом,¹⁴⁰ так что из него делается вывод, что «царь — это собрание», т. е. собрание общины или народа, с которым она себя отождествляет. Общество самоуправляется как бы прерогативами царской власти. В другом случае тот же текст подтверждает право династии Давида на поддержку Йахве и сама «куша» Давида понимается почти в буквальном смысле как «Дом Давида». Не имея твердой опоры в суждении о датировке обоих текстов, высказываем предположение, что «Дамасский Документ» старше в своей исторической рамке: он отражает время создания общины, выработку ею своей специфической идеологии, когда она более интересуется собственным укладом и не имеет еще вполне определившегося проекта государственного устройства на будущее. Возможно и то, что отрицательное отношение к династии Хасмонеев на том этапе еще не выдвигает требования о восстановлении династии Давида на первый план. С этих позиций мы считаем текст 4Q Test (как и 4Q Patr Bless) более поздним. На наш взгляд, нет оснований считать оба текста одним идейным целым и оба относить к коллективу, подменяющему собой «Дом Давида».¹⁴¹ Предшествующая и последующая части 4Q Flog, связанные толкованием на текст Второзакония и Псалмы I—II,¹⁴² заняты отношением к Иерусалимскому храму и жречеству; то и другое мыслится в очищенном и обновленном виде. Забота о взаимоотношениях жречества, как воплощения духовной власти, с будущим светским главой общества характерна для кумранских текстов, трактующих будущее. Показательно в этом отношении «Толкование на Исаяю» из 4-й пещеры,¹⁴³ текст которого рисует подчинение будущего царя-воителя жрецам. Из фрагмента видно, что царь из династии Давида получает инвеституру и инструкции к правлению от других лиц, по контексту явно жрецов; в описании нет черт сверхъестественного. Ввиду важности текста приводим строки 34—41 в переводе. Несмотря на плохое состояние свитка, важнейшие восстановления не вызывают сомнений благодаря характерности выражений: *ṣemaḥ Dawid, be-'a [ḥarit na-ya'im]*.¹⁴⁴ (34) «...Отпрыск Давида, который явится (должен явиться — *ha-'omed*) в по[следующие дни] ... (35) ... и Бог рукоположит его ... Учения (Торы) ... (36)... [т]рон славы, венец с[вятости] и парчовые одежды ... (37)... в руке его (или рукой его — *bydw*), и всеми на[родами] будет править, и Магог ... (38) ... все народы рассудит его меч, и то, что он сказал не... (39) ... „не по виду глаз своих будет судить и не по слуху ушей своих будет обличать“ (Jes XI, 3), толкование тому... (40)... [к]ак наставят его (*ka-'ašer yorihu (ywrwhw)*), так будет судить, и по их указу... (*'al-pihem*) (41)... выйдет один из именитых жрецов и в руке его одеж[ды]...». Даже разрушенный текст обрисовывает роль и значение «отпрыска Давида» в будущем обществе, отличающиеся от изображения золотого века Исаяи (Jes XI, 6—9). Назначение царя — побеждать и править. Эсхатологическим атрибутом можно считать название «Магог» — таинственный северный народ Кн. Иезекиила, нашествие которого в эсхатологической литера-

туре позднейшего времени возвещает близость мирового катаклизма.¹⁴⁵ Однако в контексте «Магог» выделяется как выразительное обозначение опасного врага, который тем не менее должен покориться будущему вождю народа. В Кн. Исаяи в чудесном спасителе народа на первый план выступают черты примирителя и утешителя.¹⁴⁶ Там нет и речи о постороннем влиянии на это высшее существо. Интересна даже деталь, что одевания в обряде поставления (строка 41) выносит посвящаемому не обязательно первосвященник, а лишь один из жрецов, занимающих почетное положение. Эта черта также указывает на земные отношения действующих лиц. Описание в целом вполне отвечает идее теократического государства и «Königsgesetz» Второзакония.

В приведенных выше текстах заметна руководящая, активная роль жрецов и жречества как сословия. Руководство жрецов идеологи организации стремились укрепить на ближайшее и на отдаленное («эсхатологическое») будущее, проекты которого выступают в письменности Хирбет-Кумрана. Труднее определить отношение к Иерусалимскому храму среди членов общины, но из ряда текстов видно, что храмовый культ Иахве не был отвергнут, лишь отложен до тех лучших времен, когда он будет сосредоточен в руках обновленного жреческого состава.¹⁴⁷ Права и обязанности жреческого сословия в самой общине уже освещены в специальной литературе.¹⁴⁸ Роль первосвященника в действительной жизни организации и в перспективах будущего устройства остается недостаточно выясненной.¹⁴⁹ По мнению Хемпеля, жреческое самосознание охватывает все кумранское общество целиком.¹⁵⁰

Можно считать, что начало кумранской общине как самостоятельной организации¹⁵¹ положила группа лиц, вышедшая из персонала Иерусалимского храма, неудовлетворенная одной формальной стороной культа, постоянно наблюдавшая корыстное, эгоистичное использование преимуществ теократии в миниатюрном храмовом государстве, целиком зависящем от иноземных властей: от персидской монархии, затем от македонского государства, от Птолемеев и Селевкидов, наследников последнего. Положение жречества в этих условиях было противоречивым. Его представители в силу своего положения должны были проводить политику, содействующую выгодам иноземной монархии и ее управителям в Иудее и наносящую ущерб интересам коренных обитателей страны.¹⁵² Они сами включались в эксплуатацию собственного народа, прежде всего через посредство аппарата налоговой системы.¹⁵³ О происхождении чиновников из жреческой среды говорят Кн. Хроник.¹⁵⁴ Доходы жречества прямо зависели от количества жертвоприношений в храме, от посещений и пожертвований богомольцев в стране и за ее пределами.¹⁵⁵ В то же время жречество было носителем и хранителем многих традиций, уходивших корнями в общее для всего народа прошлое, идеализируемое в современных тяжелых обстоятельствах. Связь с прошлым особенно сильно должна была чувствоваться в период наступления эллинской государственности на остатки независимости иудейского общества даже в области культа. Свободные от материальных забот, обеспеченные непрерывным потоком жертвоприношений,¹⁵⁶ вооруженные знанием истории родины и критическим отношением к прошлому, наиболее глубоко мыслящие и гуманные представители этой среды естественнее всего могли осознать потребность в реформаторской деятельности.¹⁵⁷ Централизованное святилище было тем местом, где поневоле чувствовались нужды народа и где можно было особенно ясно ощутить изменения общественного настроения.¹⁵⁸ Известные черты в устройстве организации общины указывают на влияние правил и распорядков, сложившихся в жреческой коллегии Иерусалима.¹⁵⁹ Строгая иерархия кумранской общины напоминает систему регламентации служебных обязанностей жрецов.¹⁶⁰ Общая тра-

пеза членов общины, по мнению некоторых исследователей, также соответствует жреческой традиции.¹⁶¹ Для той же среды характерно хранение и наблюдение за генеалогическими списками, которые определяли место в иерархии и влияли на практику ежегодной переписи членов общины.¹⁶² С жреческими же преданиями связано выделение линии Садокидов, «сынов Садока».¹⁶³ Жречество насчитывало сотни лет существования,¹⁶⁴ уважение к нему воспитывалось в течение многих поколений, поэтому даже при относительно небольшом числе жрецов в составе общины влияние их должно было чувствоваться в создаваемой письменности и в практической деятельности.

Связь литературы кумранцев с окружающей действительностью мы видим также в «таинственной фигуре» Мельхиседека, фрагменты текстов с упоминанием которой были найдены в пещере 11 и произвели сенсацию в ученых кругах.¹⁶⁵ Уже из заглавий статей видно, что внимание исследователей привлекает в первую очередь эсхатологический фон «мидраша», который стремятся полностью использовать для уяснения связи представлений о Мельхиседеке, эпизодическом герое легенды о патриархах Кн. Бытия,¹⁶⁶ с известным местом «Послания к Евреям»,¹⁶⁷ изображающим Христа как «первосвященника по чину Мельхиседека».¹⁶⁸

Таинственная фигура Мельхиседека выступает в более ясном свете, если поставить вопрос о том, какую политическую идею она представляет. Ответ на это очевиден: Мельхиседек — царь-жрец, при этом царствует в Иерусалиме, он — предшественник династии Давида, удостоен чести благословить родоначальника еврейского народа и получить от него десятину «со всего».¹⁶⁹ (Десятину, как известно, получали жрецы в пользу храма и клира с основных видов земледельческого продукта). Естественное сочетание царя и духовного лица в древнем хананейском правителе в сознании людей позднейшей эпохи ассоциировалось не с древним институтом соединения светской и духовной власти в одних руках, свойственным не только семитским народам, но с тем фактом, что Мельхиседек является царем Иерусалима в силу того, что царь священного города считается наместником Йахве.¹⁷⁰ Официальное объединение власти царя и жреца в истории еврейского народа осуществилось лишь во времена Хасмонеев, и лишь при этой династии вопрос о правомочности такого порядка мог быть действительно важен для массы, не говоря о тех группах, которые относились к правящей династии враждебно или, напротив, служили ее интересам и стремились обосновать юридически и теологически закономерность подобного нововведения. Идеологи кумранской общины, исходящие из теории предопределенной Богом закономерности исторических событий, безусловно не могли пройти мимо столь важного для общества факта. Признавая богоизбранной только династию Давида и ожидая появление «отпрыска Давида», они в то же время вынуждены были приспособиться к существующему положению вещей, а следовательно, как-то согласовать его с божественным планом мироздания. Поэтому не кажется случайным и странным упоминание личности Мельхиседека в тексте вместе с истолкованием положений об особом, торжественном, с участием небесных сил, провозглашении юбилея, года «шемитта» (*šēmitṭāh* — перелог), т. е. наступления срока, когда каждый участок земли снова перейдет к ее законному первому владельцу.¹⁷¹ Как в древности наследие Мельхиседека было временным (11Q Melch, строка 5) и отошло к Давиду, законному ставленнику Йахве, чей трон будет вечным, так и ныне царь-жрец сменится царем, который будет вождем, не жрецом, и будет руководим *doreš toḡaḥ*. Это будет особый передел и особый юбилей, когда будут отпущены грехи (всего народа) и провозглашено освобождение (*derog* — 11Q Melch, строки 6—8). В то же время задача Мельхиседека — отмстить Велиалу за законы Бога,¹⁷² этим он оправдал свое владение землей, принадлежащей прежде

всего Богу. Здесь можно видеть прямой намек на заслугу освободительной войны хасмонеев. Естественно, что текст, построенный на подобном, политически щекотливом эпизоде древней легенды, в избытке снабжен атрибутами, переносящими его действие в потусторонний мир и тем самым маскирующими его злободневный характер. Через 100—200 лет легенда о Мельхиседеке утратила жизненный интерес, связанные с нею представления потеряли свою предметность, и сопоставление Христа с Мельхиседеком имеет чисто теологический характер, перенося тем не менее на евангельского Иисуса черты царя Небесного Иерусалима.

ПРИМЕЧАНИЯ

¹ Наиболее полно эту теорию выражает Жобер (A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 143—180; B. Gärtner. *The Temple and the Community*). См.: V. Nikiprovetsky. *Temple et Communauté*. REJ, CXXVI, fasc. I, 1967, p. 7—25; J. Maier. *Die Texte vom Toten Meer*, I, S. 16—18. Полное отождествление кумранцев с христианами см.: Y. Baer. *The Manual of discipline*. Zion, 29, N 1—2, 1964, p. 1—60; Ch. Burchard. *Bibliographie*: Teicher J. L.

² A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 152—160; B. Gärtner. *The Temple and the Community*, p. 34.

³ B. Gärtner. *The Temple and the Community*, p. 47.

⁴ A. Feuillet. *Le Fils de l'Homme de Daniel et la tradition biblique*. RB, 60, 1953.

⁵ «Ибо вы храм Бога живого...» — II Кор VI, 16; VI, 14—VII, 1; ср. I Кор III, 17. Основание храма — Иисус Христос — I Кор III, 11. См.: B. Gärtner. *The Temple and the Community*, p. 49—56.

⁶ Одно из ведущих положений в учении апостола Павла, см.: A. Omodeo. *Paolo di Tarso*. Napoli [S. a.], p. 139—184; 179: «Христос — форма общественной жизни, душа (христианской) церкви, принцип жизни».

⁷ M. Hengel. *Judentum und Hellenismus*, S. 406—407.

⁸ A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 162.

⁹ Уже в 1956 г. Фр. Нотшер выразил сомнение в эсхатологическом целеустремлении общины (Fr. Nötscher. *Zur theologischen Terminologie der Qumran-Texte*, S. 165; A. W. Hupfrenbauer. *Zur Eschatologie der Damaskusschrift*. RQ, N 16, 1964, S. 567—568).

¹⁰ Эта тенденция заходит так далеко, что грамматическим формам языка способна приписывать «эсхатологическое значение», например, инфинитив и причастия глагола *bw'* («приходить, входить», переносно «наступать») имеют «специально эсхатологическое значение» (I). См.: G. Jeremias. *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, S. 291. Обзор эсхатологических черт, приписываемых кумранской литературе, см. в кн.: Г. М. Лившиц. *Происхождение христианства в свете рукописей Мертвого моря*. Минск, 1967, стр. 97—106.

¹¹ См.: H.-P. Müller. *Ursprunge und Strukturen*, S. 1—11.

¹² Например: «Вообще в эсхатологии пророков границы между историческим и сверхисторическим часто очень зыбки» (M. Sekine. *Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia*, S. 52). В статье И. Г. Франк-Каменецкого «Пророк Иеремия и борьба партий в Иудее» показаны исторические выступления Иеремии. Картины будущего у Исаии зависят от политических условий его времени, см.: K. Budde. *Über die Schranken, die Jesaias prophetischer Botschaft zu setzen sind*. ZAW, Bd. 41, 1923, S. 154—205.

¹³ Общее представление о Мессии в после пленный период и позднее — царь-освободитель, победитель, который сокрушит врагов Израиля, восстановит независимое государство и отстроит заново храм. Все эти идеи, отражающие реальные политические устремления после пленного иудаизма, использованы в антиселевкийском восстании, см.: W. F. Stinespring. *Eschatology in Chronicles*. JBL, 80, pt. III, 1961, p. 214—215.

¹⁴ Идея царства божия является основой эсхатологического мировоззрения в учении современной теологии: «Верить в царство Божие — значит жить на эсхатологическом уровне, т. е. в том измерении вечного, что клонится к тому, чтобы войти внутрь времени» (G. Migge. *Gospel and Myth in the thought of Rudolf Bullmann*. Цит. по: W. F. Stinespring. *Eschatology in Chronicles*, p. 219).

¹⁵ См.: P. Volz. *Judische Eschatologie*, S. 199—229; M. Hengel. *Judentum und Hellenismus*, S. 469; Bo Reicke. *Official and pietistic elements of Jewish Apocalypticism*. JBL, 79, pt. II, 1960 (далее: Reicke. *Elements of Jewish Apocalypticism*), p. 137—150.

¹⁶ См. прим. 12. О необходимости рассматривать структуру пророческой эсхатологии с позиций философии см.: M. Sekine. *Davidsbund und Sinaibund bei Jeremia*, S. 53, Anm. 1. См. также: J. Bourke. *Le Jour de Yahvé*. RB, 66, N 1, p. 5—6; H.-P. Müller. *Ursprunge und Strukturen*, S. 79—87.

¹⁷ И. Г. Франк-Каменецкий. Пророк Иеремия; Б. А. Тураев. Пророческое движение. В кн.: История древнего Востока, II. Л., 1936, стр. 67—75.

¹⁸ M. Noth. Geschichte Israels, S. 30—32, 67—70; G. Molin. Die Söhne des Lichtes, S. 120—134; H.-P. Müller. Ursprunge und Strukturen, S. 32—33, 69—70.

¹⁹ K. B u d d e. Über die Schranken, S. 159—164.

²⁰ P. Volz. Jüdische Eschatologie, S. 5—9; M. Hengel. Judentum und Hellenismus, S. 357.

²¹ Ср. эволюцию исторического повествования в Библии применительно к эсхатологическим представлениям: H.-P. Müller. Ursprunge und Strukturen, S. 32—68; W. F. Stinespring. Eschatology in Chronicles (на примере личности Давида); S. Mowinkel. Studien zu dem Buche Ezra—Nehemia, III, S. 66—75.

²² См.: W. F. Stinespring. Eschatology in Chronicles, p. 209. A.-S. Kapelrud. Eschatology in the Book of Micah. VT, XI, N 4, 1961, p. 393—394.

²³ О реальных политических интересах, стоящих позади апокалиптических произведений (Кн. Эноха, Заветы XII Патриархов, Кн. Юбилеев), см.: Reicke. Elements of Jewish Apocalypticism; P. Volz. Jüdische Eschatologie, S. 71—74; M. Hengel. Judentum und Hellenismus, S. 342—348.

²⁴ Потребность в чудесном и сверхъестественном следует из ограниченности реальных возможностей человека, «никто не доверяет себе», встреча постоянное разочарование в действительности (P. Volz. Jüdische Eschatologie, S. 7).

²⁵ Этот кардинальный пункт библейской теологии оказывает прямое воздействие на всю побиблейскую апокалиптику, см.: H.-P. Müller. Ursprunge und Strukturen, S. 72—128.

²⁶ Образ Давида в Кн. Хроник не представляется нам эсхатологическим, мы видим в нем идеализацию реального исторического лица, цель которой выдвинуть образец правителя для «храмового государства», которое современно автору Кн. Хроник и которое он проецирует в прошлое согласно задачам собственного времени, см.: W. F. Stinespring. Eschatology in Chronicles, p. 211. Это не значит, что мы отвергаем преобладание настроения «ожидания будущего» в кумранской идеологии. Мы ставим задачей проследить в эсхатологических мотивах связь с реальными политическими интересами Иудеи II—I вв. до н. э. См. также: H. Kreissig. Die sozialen Zusammenhänge des Jüdischen Krieges. Berlin, 1970, S. 88—92.

²⁷ См.: P. Volz. Jüdische Eschatologie, S. 7; W. Bousset. Religion des Judentums, S. 195—199, 448—493.

²⁸ P. Volz. Jüdische Eschatologie, S. 58—62; W. Bousset. Religion des Judentums, S. 199—205; M. Hengel. Judentum und Hellenismus, S. 347; R. B. Laurin. The problem of Two Messiahs, p. 42.

²⁹ Концепция всей иудейской апокалиптико-мессианской литературы: от Второ- и Третьеисаии и Даниила до средневековых легенд о Мессии, в которых Мессия — сверхъестественное существо.

³⁰ По выражению Фольца, земная история тогда только становится отражением небесной, когда утрачивается представление о движении истории от настоящего к будущему. По нашему мнению, кумранская община в своих произведениях опровергает этот тезис. О конкретности мессианских чаяний в Кн. Эноха (I) см.: Reicke. Elements of Jewish Apocalypticism, p. 139, n. 1.

³¹ Фрагменты 8 списков Кн. Эноха были обнаружены в 1952 г. в 4-й пещере. См.: Travail d'édition, p. 60; стр. 63 упоминает фрагмент комментария, соприкасающегося содержанием с Кн. Эноха. См. также: J. T. Milik. Henoch au Pays des aromats. RB, 65, 1958, p. 70—77.

³² «Она (кумранская эсхатология) отражает древние чаяния священных текстов» (J. Hempel. Die Texte von Qumran, S. 361).

³³ M. Hengel. Judentum und Hellenismus, S. 330; E. Sutcliffe. The Monks of Qumran, p. 88—90. Понятие «царство Божие» еще не существует в «межзаветной» иудейской литературе, не исключая ессейскую ее ветвь, согласно тезису Лэдда (G. E. Ladd. The Kingdom of God—Reign of realm? JBL, 81, pt. III, 1962, p. 230—238).

³⁴ P. Volz. Jüdische Eschatologie, S. 57.

³⁵ См.: Nötscher. Himmlische Bücher, S. 405; M. Hengel. Judentum und Hellenismus, S. 335; H.-P. Müller. Ursprunge und Strukturen, S. 32—33.

³⁶ P. Volz. Jüdische Eschatologie, S. 104.

³⁷ B. L. v. d. Waerden. Das grosse Jahr und die ewige Wiederkehr. Hermes, 82, 1952, p. 129—155.

³⁸ P. Volz. Jüdische Eschatologie, S. 8; M. Hengel. Judentum und Hellenismus, S. 355.

³⁹ Иосиф Флавий. Иудейские древности I: I, 3. Представления автора 1Q Н о конце мира те же.

⁴⁰ Сводку текстов об этом см.: P. Volz. Jüdische Eschatologie, S. 57, 62. Позднее признавать в мироздании лишь один эон считалось ересью, см.: G. Dalman. Die Worte Jesu, I. Leipzig, 1898, S. 123.

⁴¹ P. Volz. Jüdische Eschatologie, S. 157; E. Schürer. Geschichte des jüdischen Volkes, III, S. 223—243.

⁴² M. Burrows. *More Light*, p. 343; G. Jeremias. *Der Lehrer der Gerechtigkeit*, S. 81.

⁴³ «В свитках много указаний на то, что община верила, что сама уже живет в последние дни» (M. Burrows. *More Light*, p. 340). Эсхатологическая справедливость подготавливается самой общиной. См.: M. Denis. *Les thèmes de connaissance*, p. 121—122 (на основании CD I, VI). Этим она воплощает идеалы Амоса—Захарии (R. B. Laurin. *The question of immortality in the Qumran «Hodayot»*. *JSemSt*, III, N 4, 1958, p. 350—353).

⁴⁴ Эти ожидания оправдались в I в. до н. э. и в каждом последующем столетии: 63 г. до н. э. — римская оккупация, окончательная утрата политической самостоятельности; 66—73 гг. — восстание против римлян в сочетании с гражданской войной, закончившейся разгромом иудейского государства; 134—135 гг. — иудейские восстания в диаспоре и на территории Палестины.

⁴⁵ Мы ограничимся для Библии несколькими примерами. *Jes VIII, 23* противопоставляет время ('ēt) первое (rīšōn) и последующее, будущее, оба с позиций настоящего, в котором находится автор: прошлое унижение земли и будущее ее почитание. *Jes XXX, 8*: «последующий» или «последний день» усиливается понятиями «навсегда», «навек», имеется в виду не исчезновение времени, а продолжение его. Характерно значение 'aḥārōn как абсолютное «последний» у Девтеро-Исаии. Например, *Jes XLIV, 6* о Боге: «Я — Первый и Последний», где контекст не оставляет сомнений, сходно *Jes XLI, 4*; *XLVIII, 12*. Значение «последний» более характерно для языка слепого периода. *Экклесиаст* (*Eccl I, 11*; *IV, 16*, обычно датируется III в. до н. э.) явно имеет в виду «будущие поколения», контекст не оставляет сомнений.

⁴⁶ Ср.: M. Hengel. *Judentum und Hellenismus*, S. 460—461, где делается упор на христианскую эсхатологию (Павла и автора *Посл. Евр.*).

⁴⁷ См.: H. Stegemann. *4Q Patriarchal Blessings*, p. 214, n. 79; Fitzmyer. *Further Light on Melchizedek from Qumran Cave 11*. *JBL*, 86, pt. I, 1967, p. 33.

⁴⁸ «Эсхатологический образ» (J. Gnika. *Die Erwartung*, p. 396).

⁴⁹ Например, *Jer XXX, 24*: «поймут это в последовательности дней» — поймут в последующие дни, в будущем, речь явно идет о более светлом в политическом отношении будущем. Реальное содержание вкладывается в 'aḥārīt в программном тексте *Deut XXIV, 30* (стихи 29—31 связаны общим смыслом). То же *Deut XXXI, 29*: «свое, их будущее», т. е. то, что ожидает народ в историческом разворачивании его судеб, имеется в виду *Deut XXXII 20, 29*, давно осуществленное ко времени закрепления текста Второзакония. *Num XXIV, 14*: 'aḥārīt в предсказании о будущем двух народов, давно осуществившемся, с точки зрения автора текста: «Я укажу тебе, что сделает этот народ с твоим в последующие времена».

⁵⁰ См.: J. Bourke. *Jour de Yahvé*, p. 193—194.

⁵¹ В переводе ее и других французских ученых «fin des jours», см.: J. Carmignac. *La notion d'éshatologie dans la Bible et à Qumrân*. *RQ*, N 25, 1969, p. 21—22.

⁵² *4Q Flor I, 11—12*.

⁵³ événement actuel — *1Q Hab II, 5—6*. A. Jaubert. *La notion d'Alliance*, p. 228.

⁵⁴ J. Carmignac. *La notion d'éshatologie*, p. 17—31.

⁵⁵ Так для текстов Библии и Кумрана, иной оттенок замечен в Новом Завете, но и там в отдельных случаях прежнее значение сохраняется. См.: J. Carmignac. *La notion d'éshatologie*, p. 27—28.

⁵⁶ J. Licht. *Time and eschatology in apocalyptic literature and in Qumran*. *JJSt*, XVI, N 3—4, 1965, p. 177.

⁵⁷ O. Betz. *Donnersöhne*, S. 41.

⁵⁸ «Мессия» (с большой буквы) всегда вводит в эсхатологическое будущее, в этом смысле сомнений у исследователей нет. Те же функции несет эсхатологический образ «Сына Человеческого» в ранних апокрифах, см.: J. Muilenburg. *The Son of Man in Daniel and in ethiopic apocalypse of Enoch*. *JBL*, 79, pt. III, 1960, p. 197—209.

⁵⁹ malkēy-yāwān — CD I, 6; VIII, 10—11; malkheyhem — «их цари»; *1Q M I, 4*; XII, 6—7, 13; XIX, 6; *1Q pHab III, 16*; IV, 2—3.

⁶⁰ *1Q M XI, 3*; CD III, 9; VII, 14 (цитата).

⁶¹ *1Q M VI, 6*; XII, 3, 6, 15; XIX, 1; *1Q H X, 8*; фр. XI, 5.

⁶² Учение о malkūt ha-šamayim см.: P. Volz. *Judische Eschatologie*, S. 298—301, H.-P. Müller. *Ursprünge und Strukturen*, S. 22—31. О связи представления с религией западных семитов в древности см.: J. Morgenstern. *The King-God in Israel*. VT, X, N 2, 1960, p. 176—197.

⁶³ Значение помазания царя выделяют исторические предания Кн. Самуила — Кн. Царей, Псалмы. Царь — представитель божественной власти, см.: S. Mowinkel. *The Psalms*, I, p. 50—78; G. Widengren. *King and Covenant*; искупитель своего народа — см.: J. Morgenstern. *The Suffering Servant, a new solution*. VT, XI, № 2, 1961, p. 292—320; № 3, p. 406—431; о живучести этих представлений и связи их с древними западносемитскими культами солнечного бога см.: J. Morgenstern. *The King-God in Israel*, p. 176—197. Еще царь Агриппа исполняет обряд чтения Торы в праздник Суккот (G. Widengren. *King and Covenant*, p. 21).

- ⁶⁴ CD III, 9. Ср. Ис. Сирах XLIX, 5: «Кроме Давида, Езекии и Иосии, все тяжко согрешили». Характер царских грехов передают стихи 6—7.
- ⁶⁵ Букв. «вознесенный», «поднятый» (над другими), титул носит родоначальник и племенной вождь — Num II, 5—6, 10 и сл.
- ⁶⁶ J. Hempel. Die Texte von Qumran, S. 361.
- ⁶⁷ J. Gnilka. Die Erwartung, p. 400, n. 19.
- ⁶⁸ J. Hempel. Die Texte von Qumran, S. 361; E. Sutcliffe. The Monks of Qumran, p. 84.
- ⁶⁹ M. Noth. Geschichte Israels, S. 204—205.
- ⁷⁰ M. Noth. Gott, König, Volk im Alten Testament. Gesammelte Studien zum Alten Testament, 1957, S. 224.
- ⁷¹ M. Noth. Geschichte Israels, S. 205; ср. Jer XXX, 9: «И будут служить Иахве, своему богу, и Давиду, своему царю, которого Я (снова) поставлю им». Jer XXXIII, 15, 17, 25, где обычно видят обетование мессианского характера, хотя речь идет о вполне реальной возможности восстановления законной династии: 'ašmī^aḥ lē-Dāwīd eṣaḥ šedāqāh we-'āšāh mīspāṭ ū-šedāqāh bā-'āreṣ — «отрашу Давиду праведную отрасль, и сотворит он справедливость в земле». См.: M. Sekine. Davidsbund, S. 51—53.
- ⁷² Эволюцию превращения Давида из царя-героя в Кн. Самуила—Царей в царя-святого Кн. Хроник образно показал Велльгаузен (Введение, стр. 148—157). Именно образ Давида в Кн. Хроник создает платформу для последующих эсхатологических спекуляций, связанных с Давидом (W. F. Stinespring. Eschatology in Chronicles, p. 210).
- ⁷³ Там же, стр. 210.
- ⁷⁴ L. Zunz. Die gottesdienstliche Vorträge, S. 16—19.
- ⁷⁵ В свою очередь заслуги Давида оказывают влияние на милость Божию (II Chron VI, 42). Вся гл. VI развивает идею избранничества Иерусалима и династии Давида. Давид — 'iš'ēlohīm — «божий человек» (II Chron VIII, 14; Neh XII, 36).
- ⁷⁶ I Макк II, 57 (Завещание Маттафии сыновьям): «Давид за свое милосердие (=праведность) унаследовал престол царства навеки». См.: J. Liver. The Davidic messiah in the Dead Sea Scrolls. Studies in the Dead Sea Scrolls, Jerusalem, 1957, p. 75, n. 68 (на евр. яз.).
- ⁷⁷ P. Volz. Jüdische Eschatologie, S. 200.
- ⁷⁸ Об отношении иудейства к дому Ирода, согласно Евангелию, Иосифу Флавию и раввинской литературе, см.: H. Stegemann. 4Q Patriarchal Blessings. RQ, N 22, p. 214—217.
- ⁷⁹ Марк X, 47—48; Лук XVIII, 38—39. Мессия в Евангелии — представление о царе, не о жреце и не о пророке (Иоанн VI, 14; VII, 40). Ср.: Марк XIV, 61—62; Матф XVI, 16, 20: «Ты — Христос» (ha-māšī^aḥ по-еврейски), пророк и священник представляют расширение понятия «мессия», см.: R. B. Laurin. The problem of Two Messiahs, p. 43. Мы сомневаемся, что вина Иисуса, согласно объяснению английского юриста Daube, заключалась в том, что приведенная им цитата из псалма противоречила общепринятым в народе представлениям о Мессии (Марк XII, 35—37 и параллели); J. Gnilka. Die Erwartung, p. 417.
- ⁸⁰ Historia ecclesiastica, III, 2—3; M. Hengel. Judentum und Hellenismus, S. 461.
- ⁸¹ M. Hengel. Judentum und Hellenismus, S. 461.
- ⁸² Перевод соответствует изданию Ж. Т. Милика (DJD, I, № 28b — кол. V).
- ⁸³ В свитке 1Q S текст занимал наружный конец, поэтому сильно разрушен.
- ⁸⁴ Или «Своего», если местоименный суффикс относится к Богу.
- ⁸⁵ Или «страны», т. е. Иудеи, в первую очередь. Однако программа включает и завоевания. В этом случае «смирненные» должны обозначать праведников вообще (из других народов также?).
- ⁸⁶ Jes XI, 4—5.
- ⁸⁷ Mi IV, 13.
- ⁸⁸ Deut XXXIII, 17 (?).
- ⁸⁹ Mi VII, 10.
- ⁹⁰ Gen XXVII, 29: Благословение Исааком Иакова.
- ⁹¹ Или «укрепит, усилит», «сделает мужественным» (ygbrkh).
- ⁹² 'aleph — начало слова 'agī или 'aryeh — «лев», символ царской власти, принадлежавшей колену Иуды (Gen XLIX, 9—10); текст разъясняет последующее ṭr — «терзать».
- ⁹³ Текст обрывается на предлоге 'al — «на», «над». Предположительно разрушенное сравнение называло корни (побега, отрасли) над водой — Учением (Торой), т. е. образ повторял мысль 1Q H VIII, 4—16.
- ⁹⁴ M. Sekine. Davidsbund; G. Widengren. King and Covenant; J. Morgenstern. The King-God.
- ⁹⁵ Обличение-обвинение. И здесь обличение «прямое», т. е. справедливое и непосредственное. Нарушителей закона преследуют и истребляют Иуда и Ионафан Маккавеи (I Макк III, 5—8; IX, 73).

⁹⁶ Jes XI, 2, ср. Deut XVII, 18—20, «дух» *rūḥ* здесь, как в 1Q S, душевное свойство, показывающее положение в лагере добра (в данном случае), см.: J. Ргуке. «Spirit» and «Flesh», p. 345—346.

⁹⁷ K. B u d d e. Über die Schranken, S. 189—192.

⁹⁸ Интересно, что у Михея железная сила, олицетворяемая быком с железным рогом и медными копытами, — это сам народ (IV, 13; ср. Mi VII, 10). Бог Израиля (VII, 14) должен «жезлом пасти народ свой». Автор 1Q Sb, видимо использовавший эти тексты, переносил их элементы в свою речь не механически, не просто копируя пророческий образец.

⁹⁹ 1Q рHab II, 12—IV, 14.

¹⁰⁰ P. V o l z. Jüdische Eschatologie, S. 72—74, 218.

¹⁰¹ По сравнению, например, с картинами Dan VII (наиболее ранний образец апокалиптического видения). О влиянии мифологии на образ «Сына Человеческого» см.: J. M o r g e n s t e r n. The «Son of man» of Daniel 7, 13. A new interpretation. JBL, 80, pt. I, 1961, p. 65—77.

¹⁰² «...выступила Звезда от Иакова, и встал Жезл от Израиля...». Как Иаков и Израиль указывают на один и тот же народ, так Звезда и Жезл — синонимы царя-победителя (Давида).

¹⁰³ bē-'omdō (CD VII, 20—21).

¹⁰⁴ Все население вселенной (=все народы) — потомки Сифа (Šēt), младшего сына Адама.

¹⁰⁵ Или данной его части, если CD — результат компиляции, как полагают некоторые специалисты.

¹⁰⁶ Главного жреца [ha-kohen ha]-ro'sh kol 'adat Yisra'el, в тексте артикль поврежден, лакуна. Восстановление издателя ([hakoh] перед ro'sh) нам не кажется бесспорным, может быть, здесь речь идет только о помазаннике и должностных лицах.

¹⁰⁷ 'iš le-phī kebodō (DJD, I, p. 114).

¹⁰⁸ К. Б. С т а р к о в а. Дополнения к «Уставу», стр. 25.

¹⁰⁹ См.: DJD, I, примечание издателя к данному месту на стр. 118.

¹¹⁰ ywlyd/ywlyk, см.: DJD, I, прим. на стр. 117.

¹¹¹ Собрание в меньшем количестве не носит сакрального характера.

¹¹² Если ro'sh 'adat Yisra'el относится к помазаннику и вместо восстановленного Бартеelmi «ha-kohen» в оригинале стояло другое слово, то текст приобретает особую выразительность по части закрепления жреческих привилегий: всякий жрец касается пищи раньше «помазанника».

¹¹³ Правило председательствования жреца и его первого благословения целиком совпадает с таковым 1Q S VI, 3—6. Возможно, правило, практикуемое в общине «монастырского типа» (где всегда находились представители жреческого сословия), переносится в программе будущего устройства на быт общины светского характера.

¹¹⁴ Ис. Сир. XLIX, 5—7 выделяют Давида, Езекию и Иосию, в одинаковой степени верных закону и патриотов; ср. Оды Сол. XVII.

¹¹⁵ DJD, IV, p. 49—64.

¹¹⁶ Источник I Sam XVI, 1—13.

¹¹⁷ DJD, IV, p. 61—64.

¹¹⁸ M. H e n g e l. Judentum und Hellenismus, S. 300, 449—451, 478, Anm. 37.

¹¹⁹ I Sam XVII. Второй псалом (151B) соответствует последовательности библейской истории. Автор учитывает, что Давид уже помазан Самуилом на царствие; хотя из текста библейского предания видно, что обе версии независимы друг от друга, но в сознании автора Пс. 151 они соединяются.

¹²⁰ От текста сохранились разрозненные слова строки 1—2, из которых видно, что воспевается эпизод с Голиафом (DJD, IV, p. 54, 60).

¹²¹ mšmšḥw, обращает внимание наличие частицы š вместо 'šg, редкое для кумранских текстов.

¹²² DJD, IV, p. 92—93.

¹²³ A. J a u b e r t. 1) La date de la Cène, p. 13—65; 2) Le Calendrier des Jubilés et les jours liturgiques de la semaine. VT, VII, N 1, 1957, p. 35—61; S. T a l m o n. The Calendar reckoning of the Sect from the Judaean Desert. Scripta Hierosolymitana, IV, 162—199; J. B. S e g a l. 1) Intercalation and the Hebrew Calendar. VT, VII, N 3, 1957, p. 250—307; 2) The Hebrew Festivals and Calendar. JSemSt, VI, N 1, 1961, p. 74—94.

¹²⁴ См.: D. F l u s s e r. Two notes on the Midrash on 2 Sam VII. IEJ, 9, N 2, 1959, p. 99—109.

¹²⁵ «Использовать слово „Мессия“ в историческом смысле предполагает одно — эсхатологическую фигуру, которая искупит Израиль и будет править на его троне или является будущей политической индивидуальностью» (R. B. L a u r i n. The problem of Two Messiahs, p. 42).

¹²⁶ 4Q Patr Bless — J. M. A l l e g r o. Further messianic references, p. 174—176; Birkat Ya'aqob — A. M. H a b e r m a n n. Megilloth, p. 149; Patriarchensegen (4Q Patr) — E. L o h s e. Die Texte aus Qumran, S. 245—247.

¹²⁷ Gen XLIX, 10, фрагмент текста относится к Иуде.

¹²⁸ «Не отступит жезл (*šēbeṭ*) от Иуды и посох от ног его...» (*mibbēyn raglāyw*) — Благословение представляет Иуду мужем, сидящим в позе владыки с атрибутами власти в руке и у ног, он держит жезл (скипетр) и опирается на посох. Комментарий слово-символ *šēbeṭ* использует в омонимическом значении: «племя», «колени», а для расшифровки добавляет *šallit* — «властитель». «Посох» *meḥoqeq* (синоним «начертатель», «законодатель»). Ср. CD VI, 7.

¹²⁹ *mimšal be[rit]* согласно восстановлению Хаберманна, может быть, в тексте было более обычное *ma/imšelet*.

¹³⁰ Букв. «не отступит» (*lō'yāsūr* MT), т. е. не прекратится, не перестанет действовать (не оборвется) посох от его ног» (ног Иуды), т. е. «не прекратится Завет для тысяч Израиля», вернее всего подразумеваются члены общины, последующие *'anšey yaḥad* (строка 6); «собрание» (*keneset*) — последний термин редко встречается в текстах.

¹³¹ *šmrh*; *h* на конце, может быть, начинается следующее слово.

¹³² Перед *htwrh* (*ha-torah*) восстанавливают *doreš* — Домогающийся (Учения, Торы). Название сохранилось целиком в продолжении текста — в толковании к II Sam VII. Ср. толкование CD VI, 7.

¹³³ II Sam VII, 11—14.

¹³⁴ II Sam VII, 11 — слова пророка Нафана с небольшим отклонением от MT.

¹³⁵ Конец цитаты VII, 11—14.

¹³⁶ *semaḥ Dawid ha-'omed 'im doreš ha-torah*.

¹³⁷ Конец слова *šiyon* и начало слов *be-'aḥarit ha-yamim* разрушены.

¹³⁸ Am IX, 11, ср. CD VII, 15—17.

¹³⁹ *ya'amod* относится к потомку Давида, «куща» (*sukkat*) и в оригинале женского рода.

¹⁴⁰ H. W. Huppenbauer. Zur Eschatologie der Damaskusschrift, S. 567—573. Автор приходит к выводу, что «эсхатология» «Дамасского Документа» является «экклесиологией», а не «мессианологией» и сосредоточена на интересах самой общины, остатка Израиля, т. е. попросту не является «эсхатологией».

¹⁴¹ См.: B. Gärtner. The Temple and the Community, p. 42, n. 1, со ссылкой на Деяния XV, 16. Дюпон-Соммер признает в тексте «Благословения» указание на царя-Мессию (*Messie-Roi*), Мессию — потомка Давида, «который освободит Израиль и обеспечит ему вечное господство» (A. Dupont-Sommer. Les Ecrits esséniens, p. 328).

¹⁴² По мнению Гертнера, Флюссера, Жобер и других, речь идет о нерукотворном храме-общине.

¹⁴³ 4Q pIs — впервые издано: J. M. Allegro. 1) Further light on the history of Qumran Sect. JBL, 75, 1956, p. 89—95; 2) More Isaiah commentaries from Qumran Fourt Cave. JBL, 77, 1958, p. 215—221; DJD, V, p. 11—32 (№ 161—165).

¹⁴⁴ Толкование относится к одной из важнейших в «мессианском» отношении частей Кн. Исаяи гл. XI, 1—4.

¹⁴⁵ Ez XXXVIII, 2; XXXIX, 6. См.: P. Volz. Judische Eschatologie, S. 175—180; о происхождении легенды см.: H.-P. Müller. Ursprünge und Strukturen, S. 78, Anm. 215.

¹⁴⁶ Христианская теология прямо связывает Jes XI с пророчеством о Иисусе Христе.

¹⁴⁷ 1Q Sa, 1Q Sb («Благословение жрецов»), «Литургия трех огненных языков» (DJD, I, 29, p. 130—132), «Слова Моисея». О значении храма в иудейской религии после пленного периода и выборе Йахве Иерусалима и династии Давида см.: R. de Vaux. Les institutions de l'Ancien Testament, II. Paris, 1960. О храмовой общине на Переднем Востоке в эту эпоху см.: И. П. Вейнберг. Гражданско-храмовая община в западных провинциях Ахеменидской державы. Автореферат докт. дисс., Тбилиси, 1973.

¹⁴⁸ J. Hempel. Die Stellung des Laien in Qumrān; A. Kapelrud. Die aktuellen und die eschatologischen Behörden des Qumrangemeinde; Nötscher. Heiligkeit in den Qumranschriften, S. 169—175. Ср. афоризм фрагмента Завета Левия на арамейском языке из 1Q (DJD, I, № 21, фр. 1, строка 9: «царство жречества (*kahanuta*) больше, чем царство...»). По мнению Гертнера, община имела к храму и жертвоприношению лишь чисто исторический интерес, поскольку в его теории считала себя самым эквивалентом Иерусалимского храма (B. Gärtner. The Temple and the Community, p. 14). О выражении *tamlekhet kōhānīm* (MT) по форме и содержанию см.: W. Beyerlin. Sinaitradition, p. 84—85.

¹⁴⁹ См.: K. Weiss. Messianismus in Qumran und in Neuen Testament. Qumran-Probleme, S. 354—356. Как кажется на основе текстов CD, 4Q Flor, 4Q pIs, при явлении «отпрыска Давида» важнее значение *Doreš ha-torah*, нежели первосвященника (если только обе фигуры не совпадали, по представлениям общины). Однако 1Q Sa на первое место выделяет священство.

¹⁵⁰ J. Hempel. Die Texte von Qumran, S. 361.

¹⁵¹ В противоположность группам, отрядам «благочестивых» хасидеев времен Макавейской войны, собиравшимся вместе стихийно в ходе восстания.

¹⁵² Об иудейском жречестве в эпоху эллинизма см.: E. Schürer. Geschichte des jüdischen Volkes, II, S. 214—305; Г. М. Лившиц. Классовая борьба в Иудее, стр. 56—

58; H. Kreissig. Die sozialen Zusammenhänge des Jüdischen Krieges. Berlin, 1970, S. 76—80.

¹⁵³ См.: Иосиф Флавий. Иудейские древности, XII: IV, 1—5.

¹⁵⁴ I Chron XXVI, 29: «У (рода) Ицхари-Хенания и его сыновья (назначены) над Израилем для внешнего занятия: надзирателями (lě-šōṭērīm) и судьями».

¹⁵⁵ E. Schürer. Geschichte des jüdischen Volkes, II, S. 243—305.

¹⁵⁶ Николай Дамасский хвалит благочестие иудеев, которые совершали жертвоприношение даже в момент, когда войска Помпея вторгались в Иерусалим (Иосиф Флавий. Иудейские древности XIV: IV, 3; Ben Zion Wacholder. Nicolaus of Damascus, p. 77). Право жреца священно: «Все посвящения сынов Израиля Я дал в помазание (lě-mošaḥ — удел священника, жреца) тебе и сынам твоим как вечный закон» (Num XVIII, 8). Об особой святости жрецов, выделявшей их из среды остального народа во времена II Храма, см.: B. Gärtner. The Temple and the Community, p. 1—3.

¹⁵⁷ В исторической перспективе за ними лежал опыт Иеремии, Эзры, Захарии и Аггея, не говоря о легендарных Илии и Елисее.

¹⁵⁸ Эта роль храма и прилегающей к нему территории многократно изображается у Иосифа Флавия, в ветхозаветной и новозаветной литературе.

¹⁵⁹ J. Liver. The «Sons of Zadoq» the Priests in the Dead Sea Sect. RQ, N 21, 1967, p. 3—30.

¹⁶⁰ Там же, стр. 3.

¹⁶¹ A. Jaubert. La notion d'Alliance, p. 198.

¹⁶² Nötscher. Himmlischen Bücher, p. 410.

¹⁶³ См.: J. Liver. «Sons of Zadoq». О связи с Садоком — Первосвященником см.: К. Б. Старкова. К вопросу о происхождении названия «Сыны Садока» в кумранских текстах. КСИНА, 86, стр. 67—71. Особым значением потомки Садока пользовались у самаритян, см. статью М. Форда (RQ, № 21, 1967, p. 116, п. 49).

¹⁶⁴ G. Molin. Die Söhne des Lichtes, S. 119. По мнению Хамертона-Келли, лишь жреческо-эсхатологическая традиция может объяснить «феномен Кумрана» (R. G. Hamerton-Kelly. The temple and the origin of Jewish apocalyptic. VT, XX, N 1, 1970, p. 15).

¹⁶⁵ A. S. van der Woude. Melchisedek als himmlische Erlösergestalt in den neugefundenen eschatologischen Midraschim aus Qumran Höhle XI. Oudtestamentliche Studien, 14, 1965, S. 354—373; J. A. Fitzmyer. Further light on Melchizedek from Qumran Cave 11. JBL, 86, pt. 1, 1967, p. 25—41, переиздание текста с переводом и комментарием; Y. Yadin. A Note on Melchizedek and Qumran. IEJ, 15, N 3, 1965, p. 152—153 (поправки к тексту, изданному Ф. Д. Вуде); И. Д. Амусин. Новый эсхатологический текст из Кумрана (11Q Melchisedek). ВДИ, 1967, № 3, стр. 45—62; Тексты Кумрана, вып. 1, стр. 287—303. См. также: A. Dupont-Sommer. AFC, Année, 1966, p. 348—350.

¹⁶⁶ Gen XIV, 18—20. Мельхиседек — царь Салима, понимаемого в еврейско-христианской традиции как Иерусалим (M. Simon. Melchisedech, p. 103 — см. прим. 167), в то же время священник — Бога Всевышнего по той же традиции — бога Эльона ханаанского пантеона. Он благословляет Авраама, отбившего добычу и пленных. Текст очень интересный, связанный происхождением с местными ханаанскими сказаниями, см.: R. Fischer. Abraham and his priest-king. JBL, 81, pt. III, 1962, p. 264—270.

¹⁶⁷ Евр VI, 20—VII, 17. В силу толкования автора Послания Мельхиседек — «царь правды, а потом и царь Салима, т. е. мира, без отца, без матери, без родословия, не имеющий ни начала дней, ни конца жизни, уподобляясь сыну Божию, пребывает священником навсегда» (VII, 2—3). Текст использует смысловое значение имени и титула Мельхиседека. О Мельхиседеке в раввинской и христианской традиции см.: И. Д. Амусин. Новый эсхатологический текст, стр. 50—57; M. Simon. Melchisedech dans la polémique entre juifs et chrétiens et dans la légende. In: Recherches d'histoire, judéo-chrétienne. La Haye, 1962, p. 101—126.

¹⁶⁸ Выражение восходит к Ps CX, 4, единственное место в Библии, кроме Gen XIV, 18, где упоминается Мельхиседек. Текст, воспевающий могущество царя, утверждает его право на жреческое достоинство — «ты — kōhēn (жрец, священник), по чину Мельхиседека» (по образцу и по праву Мельхиседека).

¹⁶⁹ Т. е. со всех видов добычи, отбитой у противника.

¹⁷⁰ J. Gray. The Kingship of God in the Prophets and Psalms. VT, XI, N 1, 1961, p. 1—29.

¹⁷¹ Еще во время восстания Бар Кохбы сохранялось представление о том, что верховный владелец, держатель иудейской земли — ее царь. На этом основании Бар Кохба провел земельную реформу, сдавал землю в аренду на более льготных условиях, чем при управлении римских наместников (Л. Х. Вильскер. О документах, найденных в Нахал-Хевер. ВДИ, 1964, № 1, стр. 125). Представление о том, что вся земля — личная собственность царя, укрепилось в Палестине под властью Птолемеов (M. Henig. Judentum und Hellenismus, S. 33—35).

¹⁷² Т. е. за нарушение законов Бога — строка 13.

ОГЛАВЛЕНИЕ

	Стр.
Предисловие	3
Глава I. Влияние Второзакония на кумранскую литературу	9
Глава II. Праведный Наставник в освещении источников	43
Глава III. Участие Праведного Наставника в создании кумранской литературы	75
Глава IV. Кумранская литература и эсхатология	117

Клавдия Борисовна Старкова

ЛИТЕРАТУРНЫЕ ПАМЯТНИКИ КУМРАНСКОЙ ОБЩИНЫ

*Утверждено к печати
Российским палестинским обществом АН СССР*

Редактор издательства *Р. К. Павле*. Технический редактор *Е. Н. Мурашкина*
Корректоры *К. И. Видре* и *В. А. Пузиков*

Сдано в набор 30/XI 1972 г. Подписано к печати 26/VI 1973 г. Формат бумаги 70×108¹/₁₆. Бумага № 1.
Печ. л. 8¹/₂=11.90 усл. печ. л. Уч.-изд. л. 14,82. Изд. № 4791. Тип. вак. № 1523. М-14272. Тираж 3200.
Цена 93 коп.

Ленинградское отделение издательства «Наука». 199164, Ленинград, Менделеевская линия, д. 1

1-я тип. издательства «Наука». 199034, Ленинград, 9 линия, д. 12

93 коп.



ИЗДАТЕЛЬСТВО «НАУКА»
ЛЕНИНГРАДСКОЕ ОТДЕЛЕНИЕ